اساس الحكومة الاسلامية

الكتاب يمثل آراء السيد المؤلف حين التأليف، وكان ذلك عام ١٩٧٩م.

دار الولاية

كاظم الحائري

﴿ونُريد أن نمن على الـذين استـضعفوا فـي الأرض ونجعلهـم أئمـة ونجعلهـم الوارثين﴾(١).

تتابعت البحوث حول أفضل أشكال الحكم وأسسها التي تضمن إيصال البـشرية إلى ساحل السعادة ورفع أنماط الظلم والتعدي التي ابتليت بها على مر التاريخ.

وقد أغفل الباحثون غير المسلمين حول هذه المسألة عنصرين هامين لهمـا أكبـر الأثر في تشخيص أساس الحكم وشكله، وهما: السعادة في الحياة الأخرى، وتحقيق رضا الله تعالى.

ولقد أثبتت التجارب الطويلة الأمد وستثبت أكثر فأكثر أن الـسعادة البـشرية فـي الحياة الدنيا لا يمكن أن تنال ما لم يرس شكل الحكم على أسس مستوحاة مـن الله (جل وعلا) العليم بأدواء البشرية الخبير بصلاحها الناجع. هذا، فـضلاً عـن سـعادة الآخرة أو تحقيق رضا الله سبحانه.

وها نحن نرى العالم يغرق في بحر من الظلـم والعـذاب ويتهـدده خطـر الفنـاء والدمار ــ في أي لحظة ــ رغم كل ما طرحه مفكروه الكبار من مناهج وصيغ تحاول

التخطيط لنظام الحكم على ضـوء التجـارب الاجتماعيـة الممتـدة عبـر المـسيرة التاريخية، ورغم توفر كل الوسائل المادية للراحة وتقدم مستوى الصناعة والتكنيـك الى مدى بعيد.

نعم، كل ذلك لم يستطع أن ينتشل البـشرية مـن الوهـدة الـسحيقة التـي تعـاني تبعاتها، الأمر الذي يؤكد عليها الضرورة الماسة لمد يـد الحاجـة للـسماء الرحيمـة والاستهداء بتعاليمها الوضاءة.

إن الديموقراطية تشكل الأساس الذي يعتمده نظام الحكم الرأسمالي، حيث يمنح كل أفراد الشعب الحقوق الديموقراطية كاملة ـ كما يدعي ـ

في حين، ينادي نظام الحكم الاشتراكي الماركسي بالديموقراطية في إطـار طبقـة البروليتاريا، أو الحزب الاشتراكي الحاكم فقط، أما فـي مجـال الدولـة العـام، فـإن دكتاتورية البروليتاريا هي السائدة.

ويبرر ذلك بأن الطبقة الكادحة هي التي تضمن تطبيق النظام الاشـتراكي الأمثـل، لتهيئة الشعب للدخول في المرحلة العليا من التطـور البـشري (أي الـشيوعية)، فـي حين يعمل غيرها على عرقلة هذه المسيرة، والقيام بـالثورة المـضادة. فيجـب أن لا يمتلكوا أي حق ديموقراطي في تقرير مصير الحكم، وأسلوب الادارة العامة.

أما الاسلام ـ وهو النظام العالمي المقابل لهذين النظامين ـ فإنه يقيم نظام الحكم فيه على أساس ″استمداد حق الـسيادة مـن الله تعـالى باعتبـاره المالـك والمـشرع الحقيقي لا غير″.

ويرى أن الله تعالى قد جعل النبي (ص) ـ بالإضافة لكونه المبلـغ عنـه تعـالى ـ قائداً عملياً للأمة ووليا لها، فهو أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

أما بالنسبة لأساس نظام الحكم، بعد وفاة النبي الأكرم ″ص″ فإن بعض الباحثين ـ سنّة وشيعة ـ قد كتبوا حوله أبحاثاً مفصلة.

فادعى العديد من علماء السنة وكتّابهم أن أساس الحكم المعين من قبل الله هــو (الشورى)، مستندين في ذلك الى نصوص مــن القــرآن الكــريم، والــسنة الــشريفة، وسيرة الصحابة.

ونظام الشورى هذا يختلف عن ″الديموقراطية الغربية″ اختلافاً بيناً، فــإن القــوانين الأساسية للدولة في الاسلام لا تقوم بكل جوانبها على أساس تــصويت أو انتخــاب وأمثال ذلك كما هو الحال في النظام الديموقراطي، بل هي في إطار أمور تــشريعية قررها الاسلام، باعتباره رسالة الله تعالى لكل الأجيال والعصور.

أما الشيعة، فإن أساس التشيع عندهم هو الإيمان بأن النبي (ص) قــد عــين نظــام الإمامة االمنصوص عليها بعد وفاته، والتي تمثلت أول ما تمثلت في الإمام علي بــن أبي طالب، الذي تتابعت النصوص النبوية الشريفة على تعيينه بأمر الله مرجعاً شــرعياً للأمة، وولياً للأمر فيها. كما أن الإمام علياً (ع) بدوره قد نص على الامام من بعــده، وهكذا الى الامام الثاني عشر، وهو الامام المهدي (ع) الذي غاب عن الناس، وبقــي حياً يرزق، وقد أعده الله تعالى لينشئ دولة العدل الــشاملة لأرجــاء الأرض، بعــدما ملئت ظلماً وجوراً.

فالمجال الطبيعي للبحث عن أساس الحكم الاسلامي ــ بعد فرض أساس التــشيع ــ إنما هو بالنسبة لعصر غيبة الامام (ع).

وما يمكن استفادته من المصادر الشيعية، والذي أفتى به جملة من فقهاء مدرســة أهل البيت (ع) ــ كأطروحة لنظام الحكم الاسلامي في زمــن الغيبــة ــ هــو ″ولايــة الفقيه″ ضمن شروط معينة يجب أن تتوفر فيه.

وهذا الكتاب المتواضع المعروض بين يدي القارئ الكريم، بحث استدلالي مقارن بين الديموقراطية، والشورى، وولاية الفقيه... ولذلك فقد اشتمل على ثلاثة أبحاث:

الأول ــ في الديموقراطية، ونمرّ خلال البحث عنها على الدكتاتورية بشكل عابر.

والثاني ــ في الشورى.

والثالث ــ في ولاية الفقيه.

أسأل الله تعالى أن يتقبل مني هذه البضاعة المزجاة، ويجعلها خالصة لوجهه الكريم.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

٢٦ محرم ١٣٩٩هـ السيد كاظم الحائري

الديموقراطية

الحاجة إلى الحكم

هناك حاجة اجتماعية ماسة جداً لهيئة عليا تقوم على إدارة شؤون المجتمع وتسيير أموره العامة.

وذلك لتحقيق التناسق الضروري بين الاحتياجات الاجتماعية المتفاوتة وأساليب إشباع هذه الاحتياجات، وتجميع القوى الفعالة وتوجيهها الوجهة التي تؤهلها لخدمة مصالح المجتمع على النحو الأكمل.

وكذلك لإشاعة العدالة والوقوف بوجه الظلم والاعتداء على الآخرين وحقوقهم.

وبالتالي يحتاج المجتمع الى الهيئة التي تحمل على عاتقها مهمة توحيد الآراء في القضايا العامة التي يتطلب الموقف فيها رأياً موحداً، يمتلك القاطعية والواقعية والقدرة على التنفيذ.

هذا بالإضافة الى أمور كثيرة أخرى، مما يجعل الحاجة ماسة لهذه الهيئة العليا بشكل لا يشك فيه أحد.

إن العائلة الصغيرة ـ وهي نواة المجتمع الكبير ـ لتحتاج الى الموجه المشرف على إدارتها وتعيين مسيرتها وتنسيق أمورها، فكيف بالمجتمع الذي يضم مختلف الوحدات الاجتماعية وأنواع النزعات العاطفية والسياسية والفكرية؟

الولاية

والحقيقة الهامة التي تبرز بوضوح في مجال قيام الهيئة العليا أو الحكومة بمهامها، هي احتياج هذه الحكومة الى ما يخولها سلطة مطاعة تنفذ بهـا أهـدافها وتبـرر بهـا عملها على منع أفراد المجتمع أو جماعاته من كثير من أنماط السلوك التي كان لهم أن يقوموا بها لولا نهي الحكومة، وكذلك إجبار هؤلاء على اتخـاذ مـسير سـلوكي معين لم يكونوا مجبرين عليه قبل ذلك.

فالإنسان يمتلك حرية أخلاقية في أن يسلك ما يشاء ويحقق ما يريد، مستفيداً من قدرته التكوينية على أن يريد أو لا يريد، ويفعل أو لا يفعل.

فالوجدان الإنساني لا يمنع الانسان من أي تصرف ولا يحد من حريتـه إلا علـى أحد أساسين:

الأول: أمر الله ونهيه:

فإن الإنسان المؤن يعتقد بالملكية الحقيقية والقيمومة الكاملة لله تعالى عليه، وأنـه لا يملك بشكل تشريعي أن يتخلف عن أمره ونهيه. وحينئذ فإن وجدانـه لا يمنحـه حرية التصرف إلا في اطار ما سمح به الله تعالى. وبكلمة أخرى أن الوجـدان يمـنح للفرد حرية التصرف في قبال أفراد البشر الآخرين لا في قباله عز وجل.

الثاني: حرية الآخرين:

إذ يرى الوجدان الإنساني أن حرية الانسان متوفره له الى الحد الـذي لا يعتـدي فيه على حرية غيره، فإذا تجاوز الانسان ذلك أوقفه الوجـدان علـى خطـأ تـصرفه، وتعدي حدوده الصحيحة.

وليس هناك وراء ذلك تحديد وجـداني، بينمـا نجـد أن مـن الطبيعـي أن تقـوم الحكومة بتوسيع نطاق تحديد الحريات وعدم الاكتفاء بالدائرة الوجدانية؛ فتقوم مثلاً

بفرض حظر عام على سلوك خاص، أو تأمر باتباع سلوك غيـره، كمـا نجـده فـي قوانين المرور وغيرها. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى (٢) فإن هذه الهيئة الحاكمـة ـ فـي مجتمـع يـؤمن بالملكيـة الفردية ـ لابد وأن تضطر أحياناً الى تحديد حرية الناس في التـصرف بممتلكـاتهم، وذلك كالأمر بتحديد الأسعار، ولزوم التصريف لسلعة معينـة وأمثـال ذلـك، رغـم اعتراف المجتمع بملكيتهم للسلع، وسلطتهم عليها.

واعتراف المجتمع هذا بنظام الملكية يدعو للمطالبة بمصدر السلطة التـي خولـت الهيئة الحاكمة الخروج على النظام المتفق عليه بين الحاكم والمحكوم.

وهناك أمر آخر وهو اضطرار الدولة ـ لا محالة ـ وفـي كثيـر مـن الأمـور الـى الضغط

على الأفراد، ودفعهم لاتخاذ مواقف معينة يرون ضرورة عدمها. وبالتـالي تكـون وظيفتهم العملية ترك تلك المواقف، ولكن الدولة ترى لزوم اتخاذهـا، إمـا لتوحيـد الكلمة، أو لتحقيق هدف آخر؛ كما لو رأت الدولة لزوم تجميع القوى وضرب العدو في مواقعه قبل أن يتصدى هو لمهاجمة المجتمع، في حين رأى البعض من الأفـراد أن هذه العملية لا مبرر لها وأنها تصرف الأمة عن بناء المجتمـع اقتـصادياً، وأمثـال ذلك. فإن من غير المتوقع أن تترك الحكومة هذا البعض على العمل وفق ما توصل إليه استنتاجه، وعند ذلك يثور التساؤل عن المبرر الذي يمنح الحكومة هذه القـدرة على الضغط لاتخاذ مواقف كانت ـ لولا أمر الحكومة ـ محظورة على الفرد.

والواقع أنه لا يمكن افتراض قيام هيئة عليا على حكم مجتمع ما وافتـراض بقـاء أفراد ذلك المجتمع على حرياتهم الأصـلية فـي تـصرفاتهم وممتلكـاتهم وأنمـاط سلوكهم التي يتخذونها وفق قناعاتهم الشخصية، فلابد من افتراض سـلطة تفـرض، وتحدد، وتوجه.

وإذا كان هذا الواقع الذي لا ريب فيه، كـان التـساؤل عـن سـلطة الدولـة هـذه ومبررها أمراً في غاية الوضوح، وهذا ما سنعبر عنه فـي بحوثنـا التاليـة بــ(مـصدر

الولاية) أو (مبدأها)، أي : المنبع الذي تستقي منه الحكومة سلطتها وولايتها على المجتمع، وأهليتها لتحديد الحريات الأولية.

إذن، فلابد من البحث عن مبدأ صحيح تستمد الحكومة منه سلطتها وولايتها الواسعة، لتخرج في الحقيقة عن كونها حكومة متحكمة ظالمة.

أساس الحكم

لا يمكننا أن نتصور لقيام الحكومة بأمور الحكم من أساس غير أمرين لابد من توفرهما معاً كي تصبح سلطتها على الناس وما تقوم به من أعمال نفوذ، مما يؤيده الوجدان الكامن في أعماق الانسان ذاتاً:

الأول: ما سبقت الإشارة إليه، وهو أن تكون واجدة لمصدر مشروع تستمد منه الولاية.

الثاني: أن تكون سلطتها وبرامجها وفق المصالح الاجتماعية.

الدكتاتورية ومنطق القوة

وبحثنا المنطقي هذا لا معنى له مع "الدكتاتورية" التي لا تعتمد إلا منطق القوة والعنف سبيلاً لتنفيذ سلطتها وفرض أوامرها على المجتمع.

ولا يمكننا أن نلتمس لها أي مبرر منطقي وراء ذلك، لا من مصدر تستمد منه الولاية ولا من المصلحة الاجتماعية.

وربما تدعي الحكومة الدكتاتورية أحياناً أنها تمتلك مبرراً وجدانياً لفرض سلطتها، وهو أداء ذلك الى عمل إنساني هو منع الظالم عن ظلمه، والضرب بيد من حديد على يد المعتدي، وإلغاء عملية تحكم بعض أفراد المجتمع الآخر، وأمثال ذلك.

كما يمكن أن تدعي في مجال تبرير تحديد الملكيات القائمة على أساس تصورات عقلائية، عملية: أن هذه التصورات نفسها تسمح بتحديد الملكية إذا كان في صالح المجتمع، وهذا ما أقوم به ولكنا عرفنا ـ مما سبق ـ أن سلطة الدولة تتجاوز هذا المقدار الذي يدعي أن الوجدان الإنساني والتصورات العقلائية يحكمان بجوازه، فهي ـ أي سلطة الحكومة المطلوبة ـ تتعداه الى مساحات أوسع بكثير، خصوصاً في المجتمعات الكبيرة والمعقدة. فلابد لها من مصدر خارج حدود نفسها تستمد منه (الولاية على الناس) بينما هي لا تمتلك عدا منطق القوة.

إذن، فالدكتاتورية لا تمتلك تأييداً من الأساس الأول، إلا أنها قد تدعي قيامها على الأساس الثاني، وأنها لا تفكر إلا في مصلحة المجتمع.

ولكن مثل هذا الادعاء لا يمتلك رصيداً في عالم الحقيقة، فمع افتراض تربع الدكتاتورية على عرش الحكم بالقوة مخالفاً بذلك صرخات الوجدان المطالب بلزوم استمداد ذلك من مبدأ صحيح، وأن مجرد كون الحكومة في مصلحة المجتمع لا يكفي مبرراً منطقياً لدى الوجدان الإنساني، وكذلك مع ملاحظة الاصالة التي تمتلكها غريزة حب الذات في أعماق الانسان، وأن المصالح الشخصية لابد متناقضة في إطار هذه الحياة المادية الدنيا... مع كل هذا لا نستطيع أن نتعقل التزامه الكامل بتقديم مصالح المجتمع على مصالحه الشخصية.

بل لا نرى من البعيد عليه أن يعتبر تقديم مصالحه الشخصية أمراً لا يمتلك أي حزازة أو قبح وجداني، بعد أن افترضنا أنه خالف الوجدان نفسه عندما مسك أزمّة الأمور بالقهر والقوة، وبلا اعتماد على مصدر مشروع للولاية.

مبدأ الولاية

وما يمكن أن يتصور كمبدأ لاستمداد الولاية والقدرة وإعمال النفوذ الذي لابد منه في حكم المجتمع هو أمران لا غير، هما:

١ ـ الناس أنفسهم.

٢ ـ الله تعالى.

المبدأ الأول: الناس:

فيقال ان الناس إذا منحوا بأنفسهم فرداً وهيئة حق الحكم وإدارة شؤونهم، فإن هذا الفرد أو هذه الهيئة سوف تقوم على الأساسين الماضيين ـ مصدر الولاية والمصلحة ـ تماماً؛ وهذا اللون من الحكم يدعى بـ(الديموقراطية). وقد استعملت الكلمة في أكثر من معنى ولكنا نعني بها هنا إعطاء حق تقرير المصير بيد الناس، فهم الذين يقررون النظم والقوانين ويعينون المنفذين، سواء كان هذا كله بالمباشرة أو بواسطة المنتخبين أو بالتلفيق. بينما استعملت الكلمة في لسان (جان جاك روسو) مثلاً في خصوص ما إذا كان عدد أعضاء الهيئة الحاكمة هم كل الشعب، وأكثريتهم، أو على الأقل نصفهم. وإليك نص عبارته:

"يستطيع صاحب السيادة في المقام الأول أن يعهد بأمانة الحكم إلى الشعب كله أو إلى الجزء الأكبر منه، بحيث يكون هناك من المواطنين الحكام أكثر من المواطنين الأفراد، ويطلق على هذا الشكل من الحكومة اسم (ديموقراطية).

أو أنه يستطيع حصر الحكومة بين أيدي عدد قليل، بحيث يكون هناك من المواطنين الأفراد أكثر من الحكام، وهذا الشكل يحمل اسم (أرستقراطية).

وأخيراً يستطيع تركيز الحكومة بين أيدي حاكم واحد يستمد جميع الآخرين سلطتهم منه، وهذا الشكل الثالث هو أكثر صور الحكم شيوعاً، ويدعى (ملكية) أو (حكومة ملكية).

ويجب أن نلاحظ أن جميع هذه الأشكال ـ أو على الأقل الشكلين الأولين ـ بينها قابلة للزيادة والنقصان، بل تملك حرية واسعة إلى حد ما في التصرف؛ إذ تستطيع الديموقراطية ضم الشعب كله أو تضيق حتى تشمل نصفه، وتستطيع الارستقراطية بدورها أن تنكمش من ضمها لنصف الشعب إلى الاقتصار على أقل عدد ممكن

دون تحديد. حتى الملكية نفسها قابلة لنوع من التقسيم. فقد كان لأسبارطة على الدوام ملكان بحكم دستورها، كما رأينا في الامبراطورية الرومانية عدداً من الأباطرة في آن واحد بلغ أحياناً ثمانية معاً دون أن تتمكن من القول بأن الامبراطورية قد انقسمت.

وهكذا ثمة نقطة يمكن القول عندها بان كل شكل من أشكال الحكم يختلط بالشكل الذي يليه، بحيث نرى أن الحكومة تحت هذه التسميات الثلاث وحدها تكون قابلة في الحقيقة لقدر مختلف من الأشكال بعدد ما في الدولة من مواطنين.

بل هناك أكثر من ذلك: أن هذه الحكومة نفسها إذا يكون في الوسع ـ من بعض الوجوه ـ أن تنقسم الى أجزاء أخرى، يدار أحدها بطريقة بينما يدار الجزء الآخر بطريقة أخرى، فإنه يمكن أن ينتج من هذه الأشكال المختلطة الثلاثة جملة من الأشكال المتمازجة، كل منها يكون قابلاً بدوره للانقسام إلى جميع الأشكال البسيطة.

لقد دار الجدل كثيراً وفي جميع العصور حول أفضل أشكال الحكم دون النظر إلى أن كلاً من تلك الأشكال يكون الأفضل في حالات معينة، والأسوأ في حالات أخرى.

فإذا كان عدد الحكام السامين في مختلف الدول يجب أن يكون متناسباً عكسياً مع عدد المواطنين(٣)، فإنه يتبع ذلك أن الحكومة الديموقراطية بصفة عامة تلائم الدول الصغرى، والارستقراطية تليق بالمتوسطة، وفيما تناسب الملكية الدول الكبرى. وهي قاعدة تستمد مباشرة من المبدأ، ولكن كيف يمكن حساب الظروف العديدة التي قد تؤدي الى الاستثناء"؟.

هذا ما ذكره روسو في الفصل الثالث من الكتاب الثالث(٤).

ولأجل تفسيره للديموقراطية بهذا فقد ادعى عدم إمكان حصول الديموقراطية الحقيقية في أي وقت، وهذا نصه:

″وإذا أخذنا عبارة الديموقراطية بكل معناها الدقيق، نجد أن الديموقراطية الحقيقية لم توجد أبداً؛ ولن توجد أبداً، فمما يخالف النظام الطبيعي أن يحكم العدد الأكبر وأن يكون العدد الصغير هو المحكوم، ولا يمكن أن نتصور بقاء الشعب مجتمعاً على الدوام للنظر في الشؤون العامة، ونستطيع أن نرى بسهولة أنه لا يمكن إقامة لجان من أجل ذلك دون تغيير في شكل الادارة″(٥).

إذ يقصد بهيئة الحكام الهيئة التي تشرف على إدارة المجتمع مباشرة، فلا تشمل كل من له الحق في التصويت، ومع هذا فلا معنى لتصور أن يكون الشعب كله أو أكثره أو حتى نصفه داخلاً في هذه الهيئة، اللهم إلا في مجتمع صغير غير منظور.

أما الديموقراطية بالمعنى الذي عنونّاه هنا فهي التي يدعى بأنها تناسب كل البلدان والدول صغيرة كانت أم كبيرة، ويدعى اليوم أنها أفضل أشكال الحكم لمطلق البلاد.

وعلى أي...، فالمصطلح غربي يقصد به إجمالاً كون الناس مصدر التشريع والتنفيذ في وقت واحد(٦).

وما يمكن أن يؤكد عليه أنصار الديموقراطية في مجال جعل الديموقراطية في إطار الأساسين السابقين (مصدر الولاية، والمصلحة) هو توضيح أن الديموقراطية في الواقع ليست حكماً لأحد على أحد، وإنما تعني حكم الناس أنفسهم بأنفسهم، فلا تحكّم ولا إعمال سلطة أو نفوذ حتى يبقى مجال للتساؤل عن مصدر الولاية. وبتعبير آخر: يكون الجهاز الحاكم قد استمد ولايته ومبرر نفوذه من الناس أنفسهم وعلى أساس من عقد إجتماعي قام به الناس جميعاً واتفقوا فيه على قوانين معينة كما اتفقوا فيه على اختيار منفذين لتلك القوانين، ولا ريب في أن الوجدان يدفع الفرد والمجتمع للالتزام بالعقد والوفاء به.

وقد يعترض على هذا المدعى فيقال بأن الديموقراطية لا تستطيع أن تضمن رضا الناس جميعاً والعمل بمقتضى آرائهم، فقلّما يحصل إجماع شعبي على قضية معينة، فهي إذن تأخذ برأي الأكثرية، وهو يعني بالتالي سحق الأقلية وإدخالها تحت نير

حكم الأكثرية رغماً عنها. وهو يرفضه الوجدان، إلا أن أنـصار الديموقراطيـة هنـا يذكّرون بحصول إجماع تام بين الأفراد على قضية أساسية، هي (مبدأ الأخـذ بـرأي الأكثرية) والالتزام الناتج من التعاقد على هذه القضية هو المبرر الوجـداني لـدخول الأقلية ـ رغم اختلاف رأيها ـ تحت حكم الأكثرية وآرائها.

وربما انبرى المعارضون فطرحوا مسألة احتمال وجود أقلية في المجتمع لا توافق على هذا المبدأ الأساسي (مبدأ الأكثرية) ولنفترض أنهم من المؤمنين بدين لا يـؤمن بهذا المبدأ من أساسه، أو أنهم يرون هذا خلاف مصالحهم، أو لأي سبب آخر. فمـا هو الموقف تجاه هؤلاء؟ أفهل يتركون على حريتهم يفعلون ما يـشاؤون لأنهـم لـم يكونوا طرفاً في العقد الاجتماعي القائم، فليـسوا ملـزمين تجاهـه بـشيء، وعنـدها فالفوضى والاضطراب هو المتوقع بالتالي، أم يجبرون على الالتـزام بـالقوانين التـي أنتجها العقد الاجتماعي، الأمر الذي يرفضه الوجدان العملي ـ كما تقدم ـ؟

وهنا يرد أنصار الديموقراطية على هذا الاعتراض مؤكدين أن هذا الأمر لا يشكل عقبة في وجهها، فإن رفض هؤلاء الاشتراك في العقد الاجتمـاعي يجعلهـم بمعـزل عنه، وكالغرباء بالنسبة للوسط الاجتماعي الذي وافق بالإجماع على (مبدأ الأكثريـة) فقامت في إطاره الحكومـة الدميقراطيـة التـي تعتبـر أطـراف العقـد هـم وحـدهم المواطنين، فإذا ما فضل الرافضون الغربـاء بكـل حريـة العـيش فـي هـذا الوسـط الاجتماعي فذلك يعني أنهم اختاروا إمضاء العقد والالتـزام بنتائجـه، حيـث تكـون الإقامة علامة الرضا إذ تمت في جو حر.

يقول جان جاك روسو في كتابه العقد الاجتماعي:

"إذا كان قد وجد اذن حين العقد الاجتماعي معارضون فيـه، فـإن معارضـتهم لا تبطل العقد، أنها تحول فحسب دون أن يدخلوا فيه، فهـم أغـراب بـين المـواطنين، وعندما تكون الدولة قد أسست، فإن الإقامة فيها علامـة الرضـا، إذ تـصبح سـكنى الإقليم خضوعاً للسيادة"(٧).

وبهذا يؤكد أنصار الديموقراطية أنها واجدة لمصدر مشروع لاستمداد الولاية، وهو الأساس الأول الذي ينبغي أن تقوم عليه الحكومة.

أما الأساس الثاني: وهو المصلحة الاجتماعية فقد يركز على قضية أن الحكومة إذا كانت تعبيراً عن حكم الناس لأنفسهم، فمن الطبيعي أن تعمل على تحقيق المصالح الاجتماعية، لأن الناس لا يريدون لأنفسهم غير ذلك، وليس الحاكم مغايراً للمحكوم كي يفترض تقديمه لمصالحه على مصالح المحكوم. وهذا يؤكد كون الشكل الديموقراطي في الحكم هو أضمن الأشكال المتصورة لحفظ مصالح الأمة.

وهكذا نلاحظ إمكان أن يعمد أنصار الحكم الديموقراطي لاستمداد المبرر المنطقي من كل من الأساسين في اطار من العقد الاجتماعي.

هذا، وربما عمد بعضهم الى جعل (أساس المصلحة) دليلاً مستقلاً ومبرراً قائماً بنفسه لصحة الشكل الديموقراطي للحكم ـ على ما فهمه الدكتور عبد الحميد متولي من كلام الاستاذ (أزمن) ـ يقول الدكتور: "إذا كان الأساس الفلسفي لنظرية (أو مبدأ) سيادة الملك هو نظرية الحق الالهي (أو التفويض الالهي) للملك، فإن مبدأ (أو نظرية) سيادة الأمة إنما تستند من الناحية الفلسفية إلى أساس نظرية "العقد الاجتماعي" لجان جاك روسو. على أن بعض كبار الفقهاء الفرنسيين (مثل الاستاذ أزمن) إنما يقيم ذلك المبدأ على أساس آخر، إذ يقول: انه بما أن السلطة العامة (أو الحكومة) إنما نشأت من أجل صالح الأمة جميعاً فإن الأمة يجب أن يكون لها رقابة على هذه السلطة"(٨).

والملاحظ في هذا النص أنه يفترض قيام حكومة أو أمة محكومة، ثم يؤكد أن هذه الحكومة لما كانت ناشئة لتحقيق مصالح الأمة فيجب أن تكون للأمة رقابة عليها. أما نحن فنتحدث في أصل وجود مبرر من نوع ما لمشروعية قيام هذه الحكومة المفروضة؛ فلو قبلنا كون نشوء هذه السلطة لصالح المجتمع داعياً للزوم قيام رقابة اجتماعية على تصرفاتها، فإن هذا لا يصلح دليلاً على مشروعية سلطة من هذا القبيل حتى مع فرض مراقبة الأمة لها.

فلو فرضنا أن الأمة كان لها الحق في مراقبة سلطة نشأت لتحقيق مـصالحها، إلا أن التساؤل الأصيل ينصب على المبرر الذي منح هذه السلطة حـق الحكـم والإدارة وإعمال النفوذ وتحديد الحريات والأصول والوجدانية الأولى، وهل يمكن أن يكون غير العقد الاجتماعي؟

وقد ذكرنا عند الحديث عن ادعاء الدكتاتورية كونها في مـصلحة المجتمـع، أن مجرد كون الحكومة في مصلحة المجتمع لا يكفـي مبـرراً منطقيـاً لـدى الوجـدان الانساني.

عقبات أمام الديموقراطية

هذا وتطرح هنا عقبات مهمـة فـي وجـه الديموقراطيـة تتطلـب منهـا الجـواب المناسب، من مثل:

١ ـ جهل الاكثرية وأهواؤها:

إن من الطبيعي أن تكون غالبية الناس جاهلة بما فيه صلاح المجتمع، تغلب عليها العواطف والنزعات النفسية، فإذا سلمنا أمور المجتمع إلى آرائها لم نأمن الوقوع في سبل الخطأ والأهواء، وقد قيل: "إذا كثرت الأصوات ضاع الحق".

ومن هنا فأفضل الحلول هو أن يجتمع مجلس من الخبراء وذوي الحنكة والتجربة والنظر السديد، ويتبادلوا النظر في أمور الأمة وعلاقاتهـا الداخليـة والخارجيـة، ثـم يتعاونوا على التشريع. وقد تقول الديموقراطية تجاه هذه العقبة ان إعطاء القوانين بيد الأمة على نمطين:

الأول: التصويت المباشر، بحيث يتدخل كل فرد فـي تـشريع القـانون بمختلـف جوانبه.

الثاني: التصويت غير المباشر على القانون، وذلك بانتخاب مجموعة من الخبـراء الموضوعيين ليقوموا هم بدورهم بدراسة المشاريع واختيار الأفضل. وبهذا نـتخلص من هذه العقبة ولا يضيع الحـق فـي نفـس الوقـت الـذي نـضمن فيـه بقـاء روح الديموقراطية في البين، فالناس في الواقع هم يحكمون أنفسهم لأنهم انتخبوا ممثلين عنهم في هذا المجال.

هذا وربما أمكن تقسيم الأمـور الـى قـسمين ـ علـى ضـوء احتمـال أن يـؤدي التصويت المباشر الى ما يضر بمصلحة الأمة ـ فيطرح قسم يؤمن فيه ذلك للتصويت المباشر من قبل الشعب، في حـين يتـرك القـسم الآخـر لآراء الخبـراء المنتخبـين ومداولاتهم وتصويتهم.

٢ ـ شراء الأصوات:

وهو أمر ابتليت به كل المجتمعات التي ادعت تطبيق الـشكل الـديموقراطي فـي الحكم، حيث تقوم الأقلية التي تمتلك كل ما يتيح لها القدرة على احتكـار أصـوات الأكثرية لصالحها، وذلك بـالتطميع المـالي والوعـود الـسياسية الخلابـة والتمويـه الإعلامي، بل وربما باستعمال النفوذ الروحي والتخويف وأمثال ذلك.

وإذا بنا في نهاية المطاف أمام أقلية تتحكم في آراء الأكثريـة وتوجههـا الوجهـة التي ترتئيها وتحقق مشتهياتها النفسية ومـصالحها الـضيقة ضـاربة عـرض الجـدار مصلحة المجتمع ككل.

وربما عمد أنصار الديموقراطية إلى طرح مبدأ المساواة فـي مقـدار الثـروة إلـى جنب مبدأ الحرية، فذكروا أنه لولا مبدأ المساواة في الثروة لأصبحت الحرية حريـة شكلية فاقدة لروح الحرية بعد أن تسيطر الأقلية على الأكثرية وتسلبها القـدرة علـى الحركة باتجاه ما يحقق مصالحها، أما إذا ضمنّا المساواة في المجتمـع امـا بمعناهـا الاشتراكي أو الشيوعي أو حتى بمعنى تقليل الفوارق في الثروات إلى حد لا يكـون معه أي مواطن من الغنى بحيث يستطيع شراء مواطن آخـر، ولا مـن الفقـر بحيـث

يضطره إلى أن يبيع نفسه في قبال لقمة عيشه، إذا ضمنّا ذلك فإن الحرية الحقيقية سوف تكتسب الاطار الذي تبرز فيه جوهرها دون خوف من استمالة أو شراء.

وهنا يقول روسو في تفسير ما يقصده من المساواة:

″لا يجب أن نفهم من هذه العبارة أن تكون درجات القوة والثراء نفسها هي نفسها بصورة مطلقة، وإنما يعني فيما يتعلق بالقوة أن تسمو على العنف وأن لا تمارس أبداً إلا بمقتضى المركز والقوانين، وفيما يتعلق بالثراء أن لا يكون أي مواطن من الغنى بحيث يستطيع شراء مواطن آخر، وأن لا يبلغ أي أحد من الفقر يضطره إلى أن يبيع نفسه، وهو يفترض اعتدالاً في الثروات والتأثير من جانب الكبار واعتدالاً في الشح والطمع من جانب الصغار″(٩).

٣ ـ مصالح النواب الشخصية:

فإن هؤلاء النواب الذين تنتخبهم الأمة وتمنحهم حق التشريع يجدون أمامهم كل ما يبرر لهم الانحراف عن مصالح الأمة في كثير من الأحيان.

ذلك أنهم من جهة يملكون قدرات واسعة منحت لهم ليكونوا قادرين على تنفيذ ما يشرعون، وأنهم من جهة أخرى يمتلكون مصالح شخصية تزداد بانتخاب الأمة لهم ومنحهم السلطات الكثيرة وفتح أبواب النفوذ أمامهم.

وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يؤمن أن يقوم هؤلاء بتقديم مصالحهم الشخصية الضيقة على المصالح العامة عند التعارض والتنافي بينها. خصوصاً ونحن نتكلم عن وضع يعيش إطاراً مادياً ليس فيه أي رادع حقيقي مسيطر على كل تصرفات الانسان، ولا يرى له إلا هذا الشوط الدنيوي القصير مرتعاً لتحقيق أمانيه وميوله الشخصية.

وعليه، فإن وجود هذا الخطر يجعل هذا الأسلوب من التصويت ـ أي الانتخاب غير المباشر ـ منفذاً للنزاعات والأهواء المتحكمة.

اما لو رجعنا وأعدنا أسلوب التصويت العام المباشر من قبل الأفراد جميعاً في المجتمع فإنا سنبتلى بالعقبة الكؤود الأولى.

ولعل هذه العقبة هي التي دعت الديموقراطيين إلى التركيز على مبدأ فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية، أي يعطى حق التشريع لبعض النواب في حين يُختار للتنفيذ أشخاص آخرون، وبذلك يعمل المجتمع على عدم جعل السلطة والقوة بيد النواب المشرعين ليستغلوها لمصالحهم التي اتسعت باتساع سلطاتهم ويشرعوا وفق مآربهم.

ولنفس هذه العقبة أمكن تبرير فصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية أيضاً.

وعلى أي حال، فإنه سيظل احتمال التواطؤ بين السلطات الثلاث قائماً، وكذلك احتمال أن تعمل السلطة التشريعية أو القضائية على تركيز مصالحها معتمدة على لزوم تنفيذ السلطة التنفيذية لأوامرها. وهذا يعني أن قوة التنفيذ أيضاً هي بيد السلطة التشريعية أو القضائية.

هذا، وربما يؤكد مبدأ الفصل بين السلطات ــ وهو أسلوب الديموقراطي في مقابل الأسلوب الديموقراطي القائل بالتوحيد ــ بمبررات أخرى كلها تعمل على تفادي هذه المشلكة، فيقال مثلاً:

إن القوة والسلطة ــ وإن كان بطبيعتها تخلق الكبرياء والطغيان في النفوس وتزين للمرء أن ينفذ مآربه، وتدفعه لتنمية مصالحه وضمان مشتهياته، ومن ثم الاستبداد الى الحد الممكن ــ إلا أن نفس توزيع القوى على محاور عديدة يقلل من سلطة كل محور، ويؤثر في تقليل المطامح الشخصية، مما يمنع من المصير إلى ما يشبه النظام الدكتاتوري الذي فرغنا عن فساده.

أو يقال: إننا بتوزيع السلطات وتفتيت القوى نخلق روح المراقبة الداخلية بين هذه القوى ومتابعة كل منها تصرفات البعض الآخر ومحاسبتها أمام الأمة، مما يسد باب الاستبداد والدكتاتورية.

وقد تطرح هنا ــ لعلاج مشكلة المصالح الشخصية وطغيان بعض القوى ــ فكرة تقليل مدة الانتخاب، بعد تحقيق توازن بين مقدار القوى والقوة المفروضة لاعمالها

إعمالاً يوفر قدرة على التنفيذ ومواجهة المشاكل الاجتماعية الكبرى، وبـين خطـر الاستغلال والاستبداد.

وفكرة التقليل تعني من ناحية تقليل السلطة ومجالها التي تعبث بالرؤوس، وتخلق الزهو والكبرياء في النفوس، ومن ناحية أخرى أن يفكر المنتخب في مـصالح الأمـة قبل أن يقدم على إشباع مصالحه وطموحه على حساب المجتمع، مما يعرضه لعـدم الانتخاب للمرة التالية.

علاقة أطروحة الديموقراطية بالدين

من الواضح أنه لا موقع للدين ـ بمعناه الحي النـابض الموجـه الـرابط لـشؤون المسيرة الإنسانية بالله تشريعاً وتنفيذاً ـ في هذه الأطروحة التي تمنح حقوق التشريع والتنفيذ للناس، ولا يبقى أي مجال لتدخل السماء في تسيير دفة الحياة الاجتماعية.

وهنا نود أن نعرض تصورات (روسو) عن الدين ودوره فـي المجتمـع المـدني، ليتجلى لنا نمط من التفكير الغربي وتصوراته عن الدين:

يقول روسو: ″قد ينقسم الدين ـ على ضوء علاقاته بالمجتمع التي تكون إما عامة أو خاصة ـ إلى نوعين: وهما: دين الانسان، ودين المواطن.

الأول ـ وهو بلا معابد ولا هياكل ولا طقوس ـ مقتـصر علـى العبـادة الداخليـة المحضة لله الأعلى، وعلى الواجبات الأخلاقية الأبدية، وهـو مـا يمكـن ان نـسميه القانون الإلهي الطبيعي.

الثاني: وهو مدون في بلد وحيد يمنحه آلهته وشفعاءه الخاصـين وحماتـه، ولـه عقائده وطقوسه وعبادته الخارجية المفروضة بالقوانين، وفيما عدا الأمة التي تعتنقـة يكون كل إنسان بالنسبة له كافراً أجنبيـاً وبربريـاً، وهـو لا يمـد واجبـات الانـسان وحقوقه خارج حدود هياكله.

وثمة نوع ثالث من الأديان أكثر غرابة، إذ انه بتقديمه للبشر تشريعين ورئيسين ووطنين يخضعهم لواجبات متناقضة ويمنعهم من أن يكونوا في آن واحد مؤمنين ومواطنين، ذلك هو دين اللاميين ودين اليانيين والمسيحية الرومانية، ويمكن تسمية هذا الدين بدين الكاهن، وينشأ عنه نوع من القانون المختلط والانطوائي، لا اسم له اطلاقاً.

وإذا ما نظرنا سياسياً إلى هذه الأنواع الثلاثة من الأديان وجدنا أنها تنطوي على أخطاء:

فالثالث واضح كل الوضوح أنه سيّئ، ومن العبث إضاعة الوقت في البرهان على ذلك.

والثاني جيد في حدود توحيده للعبادة الإلهية وحب القوانين، وهو إذ يجعل من الوطن موضوع عبادة المواطنين، يعلمهم بأن خدمة الدولة هي خدمة الإله الحافظ لها، ويكون الموت في سبيل البلاد إستشهاداً، وخرق القوانين إلحاداً. ولكنه سيّئ في أنه يخدع البشر نظراً لأنه مبني على الخطأ والكذب، ويجعلهم بُلَهاء متعلقين بالخرافات، ويغرق عبادة الله في طوفان من الطقوس الجوفاء. وهو سيّئ أيضاً إذ يصبح قاصراً وطاغياً، فيجعل الشعب سفاكاً ومتعصباً بحيث لا يتنفس إلا القتل والمذابح، ويعتقد أنه يقوم بعمل مقدس وهو يقتل أياً كان لا يؤمن بآلهته، وهو يضع مثل هذا الشعب في حالة طبيعية من الحرب مع جميع الشعوب الأخرى مضرة جداً بأمنه الخاص.

يبقى إذن: الأول، وهو دين الانسان أو المسيحية، لا مسيحية اليوم، وإنما مسيحية الإنجيل التي تختلف انها اختلافاً تاماً. فبمقتضى هذا الدين المقدس السامي الحقيقي يعترف البشر ـ وهم أبناء الاله نفسه ـ أنهم جميعاً أخوة، والمجتمع الذي يضم موحدين لا ينحل حتى الموت.

لكن هذا الدين لما كان لا تربطه أية علاقة خاصة بالهيئة السياسية يترك للقوانين القوة الوحيدة التي يستمدها من ذاتها دون أن يضيف اليها أي قوة أخرى، وبذلك

تظل رابطة من أعظم روابط المجتمع الخاصة دون اثر، بل وأكثر من ذلك، فبدلاً من أن يربط قلوب المواطنين بالدولة يفصلها عنها، كما يفعل بالنسبة لجميع أشياء الدنيا.

يقال لنا ان شعبنا المسيحيين الحقيقيين قد يشكل أكمل مجتمع للمرء أن يتخيله، وأنا لا أرى في هذا الافتراض سوى صعوبة عظيمة واحدة، وهي أن مجتمعاً مكوناً من مسيحيين حقيقيين سوف لا يبقى مجتمعاً من البشر. بل انني أقول: بأن هذا المجتمع المفترض لن يكون رغم كل كماله لا المجتمع الأقوى ولا الأكثر دوماً، فمن فرط كماله سوف يفتقر الى الرابطة، وعيبه المدمر سيكون في كماله نفسه.

كل إنسان سوف يقوم بواجبه، والشعب سيخضع للقوانين، ويكون الرؤساء عادلين معتدلين والحكام مستقيمين نزيهين، وسيستهين الجنود بالموت، ولن يكون هناك لا زهو ولا شرف؛ فكل هذا جميل بالغ الجمال، ولكن دعنا ننظر فيما هو أبعد.

إن المسيحية هي دين روحاني تماماً لا تشغله سوى أمور السماء وحدها، فوطن المسيحي ليس في هذا العالم. صحيح أنه يؤدي واجبه، لكنه يؤديه بلا مبالاة عميقة بنجاح أو بسوء عاقبة مساعيه، وشريطة أن لا يكون ثمة ما يلام عليه، فلا يهمه أن تسير الأمور كلها سيراً حسناً أو سيئاً، في هذا العالم الدنيوي، وإذا كانت الدولة مزدهرة فلا يكاد يجرؤ على التمتع بالسعادة العامة، ويخشى أن يأخذه الزهو بمجد بلاده، وإذا هلكت الدولة فإنه يبارك يد الله التي شددت قبضتها على شعبه.

ولكي يكون المجتمع هادئاً ويبقى الانسجام فيه، لابد أن يكون المواطنون جميعاً بلا استثناء مسيحيين صالحين على السواء. ولكن إذا وجد هناك لسوء الحظ طموح واحد، مخادع واحد، فإن مثل هذا الرجل سيجد بلا ريب سوقاً رائجة في مواطنيه الأتقياء، فالبر المسيحي لا يسمح بسهولة بالظن سوءاً بالجار. وما أن يجد أحدهم بحيلة ما المهارة في أن يفرض نفسه، ويتولى على جزء من السلطة العامة حتى يصير رجلاً يحف به التكريم، فالله يريد له أن يحترم، وإذا تعسف المؤتمن على هذه السلطة فإنه الصولجان الذي يعاقب به الرب أبناءه. والمسيحي لا يستريح ضميره

تماماً لطرد المتعصب، إذ لابد لذلك من إقلاق الراحة العامة واستخدام العنف وإراقة الدماء، وهذا كله لا يتفق مع وداعة المسيحي. وعلى كل حال ماذا يهم ان يكون الانسان حراً أو عبداً في وادي البؤس هذا؟ الجوهري هو الذهاب الى الجنة، وما التسليم إلا وسيلة في سبيل ذلك.

وإذا وقعت حرب خارجية يسير المواطنون بلا مشقة الى المعركة، ما من أحد منهم يخطر على باله الفرار، انهم يقومون بواجبهم، ولكن دون حماسة للنصر، يعرفون كيف يموتون أكثر مما يعرفون كيف ينتصرون! فماذا يهم إذا كانوا منتصرين أو مهزومين؟

ألا تعلم العناية الإلهية أكثر منهم ما يجب لهم؟

فماذا ينبغي أن تكون عقائد الدين المدني اذن؟

يجب أن تكون عقائد الدين المدني بسيطة وقليلة العدد، ومحددة بدقة دون تفسير ولا تعليق.

إن الايمان بوجود إله قادر ذكي، محسن، بصير، مدبر، وبحياة ثانية، وسعادة الصالحين، وعقاب المسيئين، وبقدسية العقد الاجتماعي، وبالقوانين، هي التي ينبغي أن تكون عقائد للدين المدني مع التسامح الديني مع جميع الأديان التي تتسامح مع غيرها. ومن يفرق بين التسامح المدني والتسامح الديني ويؤمن بالأول مخطئ، فإن هذين النوعين من التسامح أو عدم التسامح لا ينفصل أحدهما عن الآخر؛ فمن المستحيل العيش مع أناس يعتقد بأنهم هالكون، فحبهم يعني كره الله الذي يعاقبهم، فلا بد

قطعاً من إرجاعهم الى الدين القويم أو من تعذيبهم، والآن إذ لم يبق ولا يمكن أن يكون قد بقي دين قومي منفرد، ينبغي التسامح مع جميع الأديان التي تتسامح مع غيرها بقد ما لا تنطوي عقائدها على شيء مضاد لواجبات المواطن"(١٠).

والحقيقة الواضحة من خلال مطالعتنا لهذا النص هي: أن روسو نظر الى الدين من خلال ما صورته له الأديان المخترعة أو المنحرفة التي ابتليت بما أفقدها روح الدين

الحقيقة وحولها الى تعاليم جافة بعيدة عن منطق الحضارة والحياة. أما الاسلام فإنه يبرأ من هذه التصورات. فإذا أردنا محاسبة روسو على ضوء الاسلام وتعاليمه وجدنا الكثير من نقاط الضعف في كلامه. ونحن هنا نركز على بعضها موضحين الواقع في كلمات:

الأولى:

ذكر في النوع الثالث من الأديان: أنه يفترض نظاماً ووطناً وقوانين دينية في قبال النظم والقوانين والوطن الذي يفترض في اطار السلطة الحاكمة، مما يوزع الانسان بين وطنين ونظامين ورئيسين، ورتب على ذلك الفساد المتوقع والتمزق الذي يعرقل المسيرة الاجتماعية.

والاسلام لا يمتلك مثل هذا التصور، انه يجعل الله هو المشرع وهو الحاكم الحقيقي والمخطط لمسيرة الأمة وحده، لا شريك له في العبودية والتشريع كما لا شريك له في الذات.

وبالتالي فلن يفترض توزع الأمة المسلمة بين نظامين، فليس إلا نظام واحد يحقق السعادة الاجتماعية دون غيره ويرسم للانسان طريق الكمال الحقيقي له، موجهاً لكل نشاطاته وحالاً كل مشاكله على ضوء علم الهي غير محدد بالكون والانسان.

وهكذا فالمجتمع المسلم الحق هو المجتمع الذي يرفض أي سلطة غير سلطة الاسلام.

الثانية:

إن روسو ـ من خلال حديثه ـ يقيم الدين وواقعيته على أساس نفعه للدولة ومدى ما يحققه من إمكانات لها في تسيير أمور المجتمع المدني، فالمقياس الأعلى لتقييم الدين هو مدى نجاحه في عجلة التنظيم المدني والسياسي.

وهذا مقياس مقلوب، فالعلاقة الحقيقية بالدين يجب أن تتم على ضوء مطابقته للواقع ومدى توفر الاثباتات العقلية والفطرية والمدارك المقنعة على صحة معتقداته واقعاً وصحة نسبته الى الله تعالى. فإذا توفر الدليل التام على صحته، منحته البشرية زمامها لينظمها ويوجهها، لا أنها تبدأ أولاً ببناء نظامها مستقلة على السماء ثم لا تقبل أي دين إلا إذا أثبت جدارته في إعانتها على تمشية أمور نظامها المدني المذكور.

الثالثة:

أكد روسو في النوع الثاني من الأديان على أنه يلقي المجتمع في الخرافات والأوهام، ويغرق عبادة الله في طوفان من الطقوس الجوفاء. أما الاسلام فنرى أن نظام العبادات فيه وما يحققه من معطيات وآثار أساسية على المسيرة الحضارية للانسان والسير التكاملي للمجتمع خالية من الأوهام الوثنية وغيرها، تكفي لنفي هذا التصور عن الدين الحقيقي.

ويتجلى هذا بوضوح لو لاحظنا البناء الاسلامي الكل ودور العبادات البارز في هذا التصميم الرباني للحياة.

أما الشفعاء والشفاعة فقد وضعها الاسلام، في الاطار الإيجابي البنّاء الباعث على الأمل والمحقق لغايات كبرى، نافياً عنها السلبيات المتصورة في الشفاعات الخرافية.

الرابعة:

انه ذكر بالنسبة للقسم العالمي من الأديان أن أصحابه يعرفون كيف يموتون أكثر مما يعرفون كيف ينتصرون، وطبّقه على المسيحية الواقعية التي تربي أتباعها على الزهد بالدنيا والاهتمام بخلاص الروح من أسر هذه المتع الزائلة، وعدم المساهمة بالتالي في تحقيق أهداف المجتمع في النصرة والعزة.

وهذه التصورات ـ التي طبقها على ما افترضه هو ـ مسيحية واقعية بعيدة كل البعد عن الاسلام.

فإن الاسلام يعتبر الجهاد في سبيل النصر الاسلامي وعزة المجتمع المسلم وتطبيق أهداف الاسلام في المجتمع من أفضل العبادات. ومما لا شك فيه أن الدوافع الحركية في هذا السبيل تتجاوز كثيراً الدوافع المصلحية الضيقة للنصر.

إن الانتصار في خلد المسلم يعني دفع عجلة التقدم الانساني ذي المسيرة الواحدة عبر التاريخ الى هدفها النهائي العظيم، وهو تحقيق المجتمع الكامل العابد الموحد المتنعم بكل خصائص السعادة الحقيقية. وكل مسلم مكلف في تحقيق أقصى ما يمكن في هذا السبيل.

وما أكثر النصوص الواردة المؤكدة على الإعداد الكامل لذلك من مثل:

﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل﴾(١١).

ان المؤمن ليهتم بمصالح مجتمعه أكثر من اهتمامه بذاته ومصالحها، ومن هنا كان الزهد في الاسلام عملية تحرير من أسر المصالح الدنيوية الضيقة وعلوّاً معنوياً للنفس عليها، فلا يأسى على ما فاته ولا يبطر بما حصل عليه منها.

إن النظم الاسلامية كفيلة بتنظيم الحياة وبتسييرها وإقامة العدل وإسعاد المجتمع على أفضل الأشكال، وهذا مما يحتاج الى دراسة مستقلة واسعة لسنا في هذا الكتاب بصددها إلا بقدر ما يرجع الى أساس نظام الحكم في الاسلام.

الخامسة:

طرح (روسو) موضوع عداء الدين الإقليمي للآخرين وإلقائه روح التمزق بين البشر.

والواقع أن علينا أن نتوقع هذا التمزق مع تحكم المقاييس المادية في الأنظمة الاجتماعية، أما إذا رجعنا الى الاسلام وتوحيده للمقاييس الإنسانية تحت عنوان (رضا الله) فقد حق لنا أن نتوقع السلام وعدم التمزق، أما موقف الاسلام ـ في

المرحلة التي تسبق توجيهه للعالم ـ من غير معتنقيه، فإنه يختلف عما تصوره (روسو) بالنسبة للدين الاقليمي:

في أن الاسلام ـ وإن كان ينظر بعداء إلى من يخالفه ـ لكن هذا لا يعني السماح بقتله، بل إذا تجاوزنا المشركين الذين هم معاندون لإنسانيتهم، يسمح الاسلام للمتدين الكتابي بالبقاء على دينه على شروط معينة عادلة.. وربما فضل الإحسان الى هؤلاء كما هو مبين في محله.

على أن هذا العداء له مبرره المنطقي في ضوء ما قلناه في الكلمة الثانية والرابعة من تقييم الدين على أساس الواقع وضمانه للعدالة وإسعاد المجتمع، فإذا أثبت الدين واقعيته وقيامه على ضوء أسس العدل والمصالح الواقعية فإن أي مخالفة له في الواقع تعني مخالفة العدالة الحقيقية والمصلحة الواقعية للإنسانية.

وبعد هذا نقول: إن الاسلام بكل ما يمتلكه من خصائص حقق انتصاراً عظيماً في مجال توحيد السلطتين الدينية والدنيوية، الأمر الذي فشلت فيه المسيحية ـ كما يؤكد ذلك روسو ـ ويمدح النبي محمداً (ص) على هذا الأساس ويظن ان ذلك من عبقريته وبراعته الادارية، غافلاً عن أن المجال ليس مجال عبقرية وبراعة انسانية، بل هو قائم على أساس طبيعة الاسلام وروحه الحقيقية، مما نزل على النبي محمد (ص) بالوحي.

يقول روسو بهذا الصدد: ”لما كان يوجد دائماً أمير وقوانين مدنية، فقد نتج عن هذه السلطة المزدوجة نزاع أبدي في الاختصاص جعل أي سياسة صالحة مستحيلة ـ في الدولة المسيحية ـ ولم يصل الناس الى معرفة نحو من يجب أن يلتزموا بالطاعة أللسيد أم للقسيس؟... وكان لمحمد نظرات صائبة جداً، فقد أحسن ربط نظامه السياسي، ومادام شكل حكومته قد دام في ظل خلفائه، فإن هذه الحكومة كانت واحدة تماماً وصالحة في هذا، وحين أصبح العرب مزدهرين ومثقفين وبالتالي مخنثين فإن البرابرة أخضعوهم، وعندئذ بدأ الانقسام بين السلطتين من جديد. وعلى الرغم من أن هذا الانقسام لدى المسلمين أقل ظهوراً منه لدى المسيحيين فإنه

موجود فيهم في كل مكان وخاصة في شيعة علي، وهناك دول كالفرس لا ينفك ظاهراً فيها"(١٢).

هذا، وروسو يعالج مشكلة الفصل بين السلطتين بسحق سلطة الدين وتمييعه وتلخيصه في كلمات مختصرة، وهو علاج صحيح لو كان المنظور إليه هو المسيحية التي ينظر إليها، أما علاج المشكلة الحقيقي فهو عبارة عن توحيد السلطتين الذي قام به الاسلام على ضوء تعاليم السماء لا لمجرد براعة الرسول (ص) في الادارة.

كيف نفهم الوطن؟

ما يستنتج من النص المتقدم لروسو هو:

أن الوطن عبارة عن الأرض التي يعيش عليها جماعة شكلوا أطرافاً للعقد الاجتماعي وأنشأوا شكلاً من أشكال الدولة.

ولكن هذا المفهوم عن الوطن يرفضه التصور الاسلامي للدولة ـ كما سيأتي عرضه ـ وإنما الوطن عند الاسلام هو كل بلاد المسلمين، حيث تحكمها دولة إسلامية واحدة بقانون إسلامي واحد شرعته لها السماء، ولم يقم على أساس من تعاقد اجتماعي وأمثاله.

ولا يمكننا تصور دول إسلامية عديدة في حال وجود الامام (ع)، أما في حال غيبته فيمكن تصور مناطق عديدة تحكمها رئاسات، ولكنها كلها تطبق النظام الاسلامي بما فيه من تشريعات، وهي جميعاً تحكم بالنيابة عن الامام (ع).

وعليه.. فليست لدينا في التصور الاسلامي أوطان متعددة وانما هناك وطن إسلامي واحد هو ما يدعى في الفقه الاسلامي (دار الاسلام)، ونقترح حصر التعبير عن الأرض الاسلامية بهذا الاصطلاح، وقصر التعبير بالوطن على مجال أحكام المسافر حيث يختلف حكم المسافر في وطنه (أي الأرض التي يقيم بها) عنه في حالة سفره الى أماكن أخرى.

والذي يدعونا الى هذا الاقتراح هو ما يحمله مصطلح الوطن العام من إيحاءات غربية تبرر اختلاف الوطنين على أساس اختلاف العقد الاجتماعي للمجموعتين اللتين تسكنان على قطعتين من الأرض، أو على أساس الاختلاف القومي او العنصري أو الجغرافي أو حتى مجرد اختلاف مناطق النفوذ القائم على أساس القوة العسكرية ونحو ذلك. هذا، بينما يرى الاسلام أن الفاصل الحقيقي بين الوطنين هو الإيمان والكفر لا غير.

الملاحظات على الديموقراطية:

استعرضنا فكرة الديموقراطية وما ادعته من مبررات وجدانية وما أجابت به عن بعض العقبات التي طرحت في وجهها وعرفنا مركز الدين في هذه الأطروحة، ونعود الآن لنعرض العقبات والملاحظات مرة أخرى بصياغة توضح أن الديموقراطية لا تملك لها جواباً. وهي كما يلي:

الملاحظة الاولى:

سحق حقوق الأقلية

فإن الديموقراطية تؤدي الى سحق حقوق الأقلية، بعد أن لم نكن نملك ضماناً معقولاً على موافقة الجميع على أية قضية مطروحة حتى قضية الالتزام بمبدأ الأكثرية، فمع افتراض وجود أقلية ترفض الموافقة على هذا المبدأ، كيف نتصرف معها؟

وهنا يتصدى جان جاك روسو للقول بأن الدولة تقوم فيما بين المشتركين في العقد الاجتماعي، أما هذه الأقلية فتعود غريبة بين المواطنين، وإذا صممت بإرادتها الحرة على البقاء في الاقليم فإن ذلك يعني رضاها في الدخول في العقد والخضوع للسيادة، فلا تبقى لدينا مشكلة اسمها مشكلة الأقلية.

لكن السؤال المحير هو عن الداعي لتخييرها بين الإقامة في الاقليم، وهذا يعني خضوعها للسيادة، أو الرحيل عنه، وعدم ترك خيار ثالث لها، وهل اعترفت هي أصلاً بالدولة وقدرتها على وضع هذا الخيار أمامها حتى تلزم باعترافها؟ ان لها أن تبقى في الاقليم دون ان يعني ذلك أي تسليم وخضوع للسيادة والعقد الاجتماعي.

ولا معنى هنا لأن نفترض انقطاع الروابط تماماً بين جماعة الغرباء الذين يسكنون الاقليم والجماعة التي دخلت في العقد الاجتماعي فشكلت الدولة، فلا تبقى أية مشكلة في البين.

لا معنى لذلك، فإن كل دولة لابد وأن تحدد نوعية علاقة مواطنيها بغيرهم، وتضع أسلوباً لعيش غير المواطنين في كنفها وتفرض عليها حدوداً معينة. فإذا كان الأمر كذلك ثار السؤال مرة أخرى عن مبرر تحديد حرية هذا الانسان الذي لم يوافق على العقد وتنفيذ ولاية الدولة عليه، رغم أنه لا يعترف بها ولم يشترك في عقد يبررها! إن الديموقراطية بأزاء هذا لا تمتلك أي جواب مقنع.

الملاحظة الثانية:

رأينا في الملاحظة الأولى أن الأكثرية لابد وأن تتحكم برأي الأقلية بلا مبرر في النظام الديموقراطي.

وما نلاحظه هنا هو عكس هذا الأمر ـ مما يشدد النكير على الديموقراطية ـ ونعني به تحكّم الأقلية برأي الأكثرية في نهاية الأمر.

ولكن كيف يتم ذلك؟!

انه مع افتراض وجود تفاوت مالي أو اختلاف في المزايا الأخرى كالدهاء والعلم والنفوذ السياسي والاجتماعي والديني وأمثال ذلك في المجتمع، يعود من الطبيعي أن توجد هناك أقلية تمتلك بعض هذه المزايا.

كما أن من الطبيعي أن تسخّر هذه الفئة الممتازة إمكاناتها المالية والسياسية والاعلامية والدينية وغيرها في سبيل شراء الأصوات أو التمويه على الرأي العام

وجره للموافقة على تحقيق رغبات الأقلية، وبالتـالي الـتحكم فـي اتجاهـات رأي الأكثرية.

أما ادعاء علاج هذا القص بتطبيق مبدأ المساواة ـ ولو كانت مساواة نسبية ـ فـي المال أو في القدرة والقوة فلا تمارس القوة إلا بتأثير من مركـز الدولـة أو الـسلطة القانونية ـ فهو أمر لا يحل المشكلة بتاتاً؛ ذلك أن مبـدأ المـساواة لا يـتم إلا علـى أساس قيام الدولة بتطبيق مخطط اقتصادي واسع الأبعاد، وفرضه بمختلف الأسـاليب وبتنظيمه للقوى.. هذا، ونحن لازلنا نتحدث عن مبررات قيام الدولة بفرض أي سلطة على الشعب.

على أن مجرد فرض تفاوت ما ـ ولو كان نسبياً ـ في مجتمع غير شيوعي يـؤدي لا محالة لإمكانية استغلال الأصوات بالشراء أو بالدعاية والتمويه.

إلا أن يدعي أنصار الديموقراطية أن الحكومة بنفسها تقوم بسد الطريق على هـذه الفئة القليلة وتمنعها من التأثير بالمال.

ولكن يعود هنا ما قلناه من أننا مازلنا نتحدث عن مبرر تـسلط الحكومـة نفـسها، فكيف ندعي انها تقوم بإعمال سلطتها في تحقيق شرعية الانتخابات ونزاهتها، وهـي ـ أي الحكومة بنفسها ـ تفتقد المبرر الشرعي لنفوذها؟!

على أننا إذا افترضنا وجود سلطة حكومية تمنع عن استغلال الأقلية لقدراتها ضد الأكثرية لم يكن لدينا ما يضمن عدم تسخير هذه السلطة لقدراتها المالية والـسياسية والإعلامية لصالحها هي بمختلف الأساليب.

اما بالنسبة الى المجتمع الشيوعي الذي يفترض انعدام (الحكومة) فيه فإنـه ـ لـو فرض وجوده الخارجي فرضاً لا واقع له ـ خارج عن موضوع بحثنا هذا حول شكل الحكومة.. ولو ركزنا على مرحلة ما قبل انعدام الحكومة فلا أقل من أن نجـد القـوة الحاكمة فيه هي الأقلية الحزبية التي تستغل الأكثرية بما تشاء.

هذا، بغض النظر عن أن أصل تنفيذ الشيوعية أو الاشتراكية (التي هي مقدمة لها فرضاً) لا يتم إلا بواسطة حكومة صارمة، ونحن مازلنا نتساءل عن المبرر الوجداني لولاية أية حكومة ونفوذ أمرها على الأمة.

والواقع أن الحكومة البروليتارية التي ينادي بها الشيوعيون تشملها ملاحظاتنا الواردة على الديموقراطية، لأنها ـ كما تدعي ـ ديموقراطية في دائرة البروليتاريين، وملاحظاتنا الواردة على الدكتاتورية لأنها دكتاتورية بالنسبة للآخرين ولكنها فوق الملاحظات حسب ما يدعون من ابتنائها على الجبرية التاريخية طبقاً لنظرية "المادية التاريخية"، فإن ما يخرج عن دائرة الاختيار لا معنى للبحث عن كونه عدلاً أو ظلماً، وإنما العدل ما اقتضته المادية التاريخية في كل زمان والظلم ما رفضته هذه المادية. وهذه النظرية قد نوقشت في مجال آخر، حيث ثبت أن إرادة الإنسان لها دور أصيل في صنع التاريخ وليست وسائل الإنتاج هي الأساس الوحيد.

الملاحظة الثالثة:

ولعل هذه الملاحظة رغم أنها اعتراض على بعض أقسام الديموقراطية لا تشكل مناقشة لبعض أقسامها الأخرى، مادمنا نحصر شكل الحكم في أشكالها الوضعية.

وهي تركز على أن التصويت وتجميع الآراء ان كان نافعاً ـ بغض النظر عن الملاحظات الأخرى ـ فإنما ينفع من ناحية الاستجابة لمقتضى الضمير والأخلاق من ناحية حساب حقوق الكل عند سن القوانين، إلا أنه ليس سبيلاً مضموناً للحفاظ على مصالح المجتمع ومعرفة العلاج الأنجح والنظام الأصلح، بل ان الأسلم من هذا السبيل هو التركيز على جماعة من الخبراء وذوي الرأي الحصيف، وترك الأمر إليهم ليتشاوروا ويتبادلوا الأفكار لينتخبوا أفضل حل للمشاكل الاجتماعية. اما الرجوع الى الشعب كله، فمعناه تسليم الحل الى مجموع كبير أكثره يسيطر عليه الجهل والهوى، وربما ضاع الحق بين فوضى الأصوات وعجيجها.

هذا إذا فرضنا التصويت المباشر للناس على سَنّ القوانين، أما إذا افترضنا أن الاختيار وقع على تعيين مجموعة من الممثلين والنواب يمتازون بالخبرة والموضوعية، فإن الخطب سيكون أهون. إلا أننا مع ذلك لا نملك ما يضمن لنا موضوعيتهم الكاملة، سواء اختار الشعب تعيينهم عن طريق القرعة أو اختار تعيينهم عن طريق الانتخاب والتصويت.. فالقرعة لا معنى لكونها معينة للأكثر نزاهة منهم، والتصويت الذي تم عليهم لا يضمن ذلك أيضاً، بعد أن كان مجرد تجميع لعدد من الأصوات التي يسيطر على أكثر أصحابها الجهل والهوى.

وعلى أي حال، فإننا لو غضضنا النظر عن العلاج السماوي لكان لنا أن نفضل أسلوب انتخاب الخبراء وذوي الرأي على غيره من الأساليب.

الملاحظة الرابعة:

وهنا نتساءل عن طرف العقد الاجتماعي مع الحكومة، هل هم الموجودون من الأحياء (ولنطلق عليهم اسم "الشعب") أو أن الطرف هو شخص معنوي أوسع من الموجودين من الاحياء وهو يشمل على الأقل القادمين (ولنطلق عليه اسم "الأمة")؛ فمن هو صاحب السيادة، هل الشعب أو الأمة؟ وهذان مسلكان مختلفان في الديموقراطية.

قال الدكتور عبد الحميد متولي في كتابه (الاسلام ومبادئ نظام الحكم)(١٣)، وذلك في مقام بيان أهمية التفرقة بين مبدأ سيادة الشعب ومبدأ سيادة الأمة ما لفظه (مع حذف التعبيرات الأجنبية بالحروف الأجنبية):

تبدو هذه الأهمية في مسألتين:

الأولى: ان الانتخاب يعد طبقاً لنظرية سيادة الشعب حقاً، وذلك نظراً لأن السيادة تعد ملكاً للمواطنين الذين يعيشون الآن؛ أي أن كل مواطن يمتلك جزءاً منها. وبناء على ذلك يصبح له الحق أن يشترك في شؤون السلطان (أي السيادة)، أما إذا أخذنا بنظرية سيادة الأمة فإن الانتخاب يعد (طبقاً للرأي الراجح) بمثابة وظيفة أو سلطة

قانونية على حد تعبير بعض الفرنسيين؛ أي أن الناخب، إنما يتولى طبقاً لهذه النظرية اختصاصاً لحساب الأمة لاحقاً

لحسابه الخاص، فشأنه شأن من يقوم بأداء وظيفة عامة، ويترتب على ذلك أن يصبح للمشرع الحق في أن يضع من الشروط والقيود (على الفرد من أجل أن يكون ناخباً) ما يراه كفيلاً بحسن أداء هذه الوظيفة.

الثانية: وهذه هي النتيجة الأكثر أهمية المترتبة على هذه التفرقة، وهي أن هاتين النظريتين (نظرية سيادة الشعب ونظرية سيادة الأمة) صورتان مختلفتان؛ فنظرية سيادة الشعب لا تجيز الأخذ بأساليب الحواجز وسياسة التوازن أو على حد التعبير الفرنسي (الفرامل والقوى الموازنة) وذلك خلافاً لنظرية سيادة الأمة.

* وتفسيراً لما تقدم نقول: انه يغدو جائزاً ومشروعاً ـ بناءً على نظرية سيادة الأمة ـ أن يعمل الدستور على الوقوف في وجه النزوات أو الرغبات الوقتية التي قد تبدو من جانب الأغلبية البرلمانية؛ أي أن يعمل على إرجاء إصدار أمثال تلك القرارات، حتى يستطاع الاطمئنان والتأكد من أن تلك القرارات تعبر عن إرادة ثابتة متولدة من تفكير وروية لا عن نزوات وخواطر وقتية، إرادة يصح وصفها بأنها تعبر عن المصالح والإرادة الحقيقية للأمة، التي تشمل ـ كما قدمنا ـ الأجيال القادمة الى جانب الجيل الحاضر.

وبناءً على ذلك، فإنه يصبح من الجائز لدى أصحاب نظرية سيادة الأمة ان يكون للسلطة التنفيذية "حق الاعتراض" (أو ما يطلق عليه حق الفيتو)(١٤) على قرار البرلمان.

كما أنه يصبح جائزاً مشروعاً، لدى أصحاب هذه النظرية، أن يتكون البرلمان من مجلس آخر الى جانب مجلس النواب الذي يمثل الأمة، إذا كان ذلك المجلس الآخر (ويطلق عليه عادة مجلس الشيوخ) يهدف الى تمثيل تلك "الإرادة الثابتة" التي أشرنا إليها (أو كما يعبر عنها الفقهاء الفرنسيون: اتجاهات الرأي العام الطويلة المدى) فطالما كان هذا المجلس الآخر معارضاً لرأي مجلس النواب فإنه يمكن

القول إذاً في هذه الحالة بأن سيادة الأمة لم يعبر عنها بعـد بتلـك "الارادة الثابتـة" التي تعد معبرة عن الارادة الحقيقية للأمة، أو بعبارة أخرى عن سيادة الأمة.

* اما لدى أصحاب نظرية "سيادة الشعب" (التي يرجع مصدرها كما قـدمنا الـى روسو)(١٥) فإن الأمر بالعكس؛ إذا ان إرادة الأغلبية يجب احترامها وتنفيـذها، دون حاجة الى البحث عما إذا كانت تمثل "ارادة ثابتة" صادرة عـن الأمـة.. وبنـاءً علـى ذلك فإنه لا يجوز لدى أصحاب هذه النظرية أن يكون للسلطة التنفيذية حق الفيتـو، كما لا يجوز أن يتكون البرلمان من مجلسين، بل يجب أن يقتصر في تكوينـه علـى مجلس واحد (اللهم إلا في حالة الدولة التعاهدية أو الفيدرالية).

* يرى روسو أن نواب الشعب لا يصلح أن يكونوا إلا خاضعين لإرادة الـشعب، يصدر إليهم الناخبون تعليماتهم ورغباتهم التي يجب على أولئك النـواب تنفيـذها، كما ان للناخبين حق عزل أولئك النواب متى شاؤوا.

ومن ذلك يُرى أن روسـو يأخـذ بنظريـة الوكالـة الإلزاميـة التـي تعـد منافيـة للديموقراطية النيابية (الغربية)(١٦).

هذا هو المقدار الذي أردنا نقله من عبارة الدكتور عبد الحميد متولي.

وعلي أي، فإن قال أنصار الديموقراطيـة إن طـرف العقـد هـم (الـشعب) ـ أي الموجودون فعلاً ـ ثار التساؤل عن حقوق القادمين من الأفراد، وكـذا الموجـودين القاصرين حين يبلغون سن الانتخاب القانونية، ومـا هـو المبـرر لاختـصاص حـق السيادة بالموجودين البالغين فعلاً؟

فإذا قيل ان القادمين والبالغين في المستقبل عندما يـرون القـانون علـى خـلاف مصلحتهم لهم أن يبدلوه لو شكلوا الأكثرية، أما ما داموا الأقلية فلا أشكال إلا ما قيل سابقاً من سحق الأكثرية لحقوق الأقلية، وانه لم تثبت موافقة الأقلية للأكثريـة حتـى في مجال "مبدأ الأكثرية" نفسه، فيؤدي الأمر الى سحق حقوقهم والتحكم بمصالحهم.

فإن الجواب عن ذلك يتوضح إذا أدركنا وجوه الفرق بين هذه الأقليـة (القـادمين والقاصرين غير البالغين) والأقلية التي ذكرناها فيما سبق، وتتلخص فيما يلي:

الأول: أنه كان يمكن أن يفترض (ولو كفرض محتمل عقلاً) ان شعباً ما اتفق كل أفراده على مبدأ (الأخذ برأي الأكثرية)، إلا أن هذا الفرض غير صحيح مع أقليتنا هنا، وكيف نضمن موافقتها حينما تقدم أو تبلغ السن القانونية، ولو جاءت ولم توافق، فماذا نصنع كي نضمن تمامية العقد الاجتماعي لأمد معقول؟!

الثاني: أن القاصر قد يكون قصوره واضحاً كالطفل الصغير وغير المميز الرشيد، وقد لا يكون كذلك. وهنا تكمن حاجة لوضع قانون يميز القاصرين عن غيرهم، فمن ذا الذي يضع هذا القانون؟ هل الأكثرية أو من يمثلها، مع أننا لم نزل نجهل عدد الأفراد المؤهلين للتصويت قبل تشريع هذا القانون؟ وهل يمكننا مع عدم تحديد نطاق البالغين أن ندعي حصول إجماع ما ولو على مبدأ (الأخذ برأي الأكثرية)؟!

الثالث: ان القادمين أو القاصرين بعد قدومهم أو بلوغهم، قد يشكلون بالتدريج الأكثرية التي يمكنها أن تغير القانون لصالحها، فتمنع من إجحاف الماضين من الآن فصاعداً بمصالحها. ولكن كيف يمكن لهذه الأكثرية ـ رغم كونها أكثرية ـ أن ترفع الضرر الذي لحق بها من جراء تنفيذ قوانين سابقة أضرت بهؤلاء القادمين مع عدم إمكان رفع الضرر، كما لو كانت حقول النفط واحتياطياته قليلة في منطقة ما ورأت الأكثرية تصريف كل قطرة فيها، فرفعت الإنتاج الى اقصى حد حتى نفدت، الأمر الذي رفهها هي من جهة، ولكن ألقى الأجيال الآتية في حاجة شديدة جعلتها تشتري النفط من السوق العالمية بأثمن القيم؟! وهكذا قل بالنسبة لإزالة الغابات في عصر مما يؤثر على نقاء البيئة في العصر التالي، وعقد المعاهدات التجارية أو السياسية الطويلة الأمد، وأمثال ذلك.

كل هذا إذا التزم بالمسلك الأول، وهو كون طرف العقد هو الشعب. أما لو التزم بالمسلك الثاني ـ وهو كون طرف العقد الأمة بما يشمل القادمين أيضاً ـ فإن للتساؤل مجالاً عن كيفية ضمان حقوق القادمين والقاصرين (ولو القاصرين قانونياً بغض النظر عن مناقشتنا في ذلك).

وللديموقراطية أن تجيب على هذا التساؤل، باتخاذ بعض الإجراءات الكفيلة بضمان حقوقهم، من قبيل ما يلي مما يعرف أكثرها من النص الذي نقلناه عن كتاب عبد الحميد متولي:

الأول: أن يلتزم المصوّتون بعدم اتباع مصالحهم، وأخذ رغباتهم فقط في الحساب، وإنما التوجه الى المصالح العامة للأمة بما فيها القادمون.. وذلك على أساس وجود حق لهم في ثروات الأرض والطبيعة، ومشاركتهم المنتظرة لهؤلاء في الحياة الاجتماعية. وهكذا يلتزم المنتخبون والنواب بأن لا ينظروا الى المصالح المقصورة على موكليهم، وإن وسعوا من مدى نظرهم ليشمل الأمة بمجموعها.

الثاني: منح أعضاء البرلمان نوعاً من الاستقلالية عن الناخبين ليفسح لهم المجال فتؤخذ حقوق القادمين بعين الاعتبار، ولا يتقيدوا بإطار مصالح ناخبيهم.

الثالث: أن يضع المشرع من الشروط والقيود على ناخبية الفرد ما يراه كفيلاً بحسن أداء هذه الوظيفة بشكل يكون في صالح الأمة.

الرابع: قد يقسم البرلمان الى مجلسين أحدهما للنواب والآخر للأعيان الذين يُنتخبون على أساس خبراتهم الطويلة وحنكتهم، مما يؤهلهم للتفكير في المصالح البعيدة الأمد.

الخامس: وقد تمنح السلطة التنفيذية حق الفيتو ضد قرار البرلمان حفاظاً على حقوق القادمين.

إلا أن هذه لا تشكل علاجاً ناجعاً للمشكلة، حتى ولو غضضنا النظر عن أنه لا معنى لافتراض تحرك الموجودين فعلاً شعباً وحكومة وفق مصالح المجموع الشامل للقادمين، وضمان عدم الانحراف عن هذا الخط بعد أن كان الدافع النفسي منحصراً بشكل عام في المجالات المادية الدنيوية الضيقة، ولم يكن هناك أي دخل للدين في الحساب بالمعنى الحقيقي للكلمة.

نعم، حتى لو لم نلتفت لهذا فإن التساؤل باقٍ عن كيفية قيام العقد الاجتماعي على ذلك، بعد أن كان القادمون معدومين فعلاً وعن من ينوب عنهم في الموافقة على العقد.

ولا يمكن هنا أن يدّعي أن الشعب الحاضر أو قسماً منه هو الممثل لأولئك، أو أن الشعب يمثل الأمة، ذلك أن هذا التمثيل نفسه يحتاج الى عقد مسبق بين الممثِّل والممثَّل، وإلا فمن الذي سمح لهؤلاء أن يكونوا أولياء لأولئك ويمثلوهم؟!

ولو أدُّعي عدم الحاجة الى ولاية وعقد من هذا القبيل، قلنا: إذا تم هذا الإنكار فلماذا لا ننكر الاحتياج في أصل انعقاد السلطة الى عقد يوافق عليه الموجودون، وعند ذلك يمكننا أن نرجع الى الحكم الاستبدادي أو الدكتاتوري.

أما وأنكم تحاولون إقامة الحكم على أساس من العقد الاجتماعي فإنكم تصطدمون لا محالة بهذا الحاجز الذي لا مخلص منه في مجال تحقيق عقد يشارك فيه المعدومون ولو بممثليهم.

وهكذا رأينا أننا لن نصل الى شكل صالح للحكم يبرره الوجدان الانساني، سواء في ذلك الدكتاتورية أو الديموقراطية، وذلك حتى لو لم ننظر لمسألة الحكم من زاوية نظر الاسلام.

الإسلام والديموقراطية

ونحن إذ نركز على الديموقراطية باعتبارنا مسلمين نضيف على المؤآخذات السابقة ما يلي:

أولاً: إن الولاية التامة لله تعالى وحده لا شريك له، وليست لأحد على أحد ولاية مستقلة عن الله تعالى، وإنما تُستمَد من الله وبأمره.

أما العقد الاجتماعي، فلا يمكنه أن يحل المشكلة في نظر الفقه الاسلامي؛ ذلك لأن إدارة الدولة بحاجة الى كثير من الأمور التي يجب أن تقوم بها الهيئة الحاكمة،

وهي بالنظر الأولي محرمة إسلامياً حتى بعد التعاقد والاشتراط، ولا تخرج عن حرمتها إلا بولاية تستمدها السلطة من قبل الاسلام. وكذلك لا دليل على ثبوت حق الولاية على مثل إقامة الحدود أو التصرف في ممتلكات القاصر بمجرد العقد او الشرط لمن لم يكن له ذلك.

﴿إن الحكم إلا لله أَمَرَ ألاّ تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيّم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾(١٧).

وهكذا فالحكم في التصور الاسلامي لله تعالى لا لغيره.

ثانياً: إن المسلم يعتقد أن الله الخالق الحكيم العليم هو الأعلم بمصالح الانسان وأسلوب إشباع احتياجاته إشباعاً عادلاً منسجماً مع القوانين التكوينية؛ لأنه خالق العالم والمجتمع والانسان، وهو أعلم به وبما يحقق كماله.

وعليه، فلا معنى لتسليم أمور التشريع والتقنين وتنظيم أمور شكل الحكومة بيد الناس الذين يجهلون الكثير الكثير عن أنفسهم فضلاً عن جهلهم الواسع بالعالم وأسراره، مع وجود الخالق العظيم الحكيم، وقد أنزل لهم من النظم والأحكام ما يسعدهم ويهديهم سواء السبيل.

ونتيجة هذين التعليقين هي عدم صحة اعتناق المسلم للديموقراطية والعمل بها (حتى في مجال انتخاب الهيئة التنفيذية فقط) إلا أن يأمر الاسلام ويسمح بذلك.

المبدأ الثاني لاستمداد الولاية هو الله تعالى

فهو تعالى الخالق والمنعم والمولى الحقيقي للكون والناس، وقد عرفنا ـ من خلال ما سبق ـ أن هذا المبدأ هو المبدأ الصحيح الوحيد الذي يجب أن تستمد الحكومة قدرتها وولايتها منه. فإذا تم ذلك فلا ريب في ضمان موافقة الوجدان بل تأكيده على هذا الشكل، بعد أن استمدت الولاية من صاحبها الحقيقي، وبعد أن كان ذلك هو الضمان الوحيد لتحقيق مصالح الأمة في الحياة الدنيا على أساس التشريع

الإلهي وحكومة الولي من قبل الله، كما أن هـذا هـو الـضمان الوحيـد ـ أيـضاً ـ لتحقيق رضا الله عز وجل وسعادة الحياة الآخرة.

ووفقاً لهذا المبدأ لا معنى للبحث عن كون السيادة للشعب أو للأمة وأمثال ذلك، وإنما السيادة الحقيقية لله لا غير، وهو يعين السلطة الحاكمة. وهنا يجب البحث عـن نوعية هذه الولاية ولمن أعطيت من قبل الله.

هل ينتهي الحكم الإسلامي للإستبداد؟

ربما يُدعى في هذا الصدد أن الحكم الإلهي يعني الالتزام بالثيوقراطية التي تؤكـد على ان السلطة الحاكمة تستمد قدرتها على الحكم وقدسية أوامرها مـن الله تعـالى، وهي بالتالي تحكم بلا منازع ولا رادع ودون أي حساب، إذ الراد عليهـا يعتبـر راداً على الله وهو المولى الحقيقي الذي يحكم بما يشاء، وكذلك تحكـم حكومتـه بمـا تشاء، وهذا يؤدي الى أتعس ألوان الحكم الاستبدادي الدكتاتوري.

والواقع أن هذا الادعاء باطل وبلا أي مبرر، فـإذا افترضـنا كـون رئـيس الدولـة معصوماً من الزلل والخطأ والانحراف ـ كما هو الحال في رسول الله (ص) والأئمـة المعصومين (ع) في رأي الشيعة ـ فلا معنى لهذا، إذ الواقع حينئذٍ أن الـسماء بكـل ولايتها وعطفها وعلمها وحكمتها هي التي تحكم، وكذا الحال حينما يكون الحـاكم نائباً خاصاً للإمام المعصوم يتشرف بخدمته ويسترشد بهداه، كمـا هـو الحـال فـي النواب الأربعة (رض) في رأي الشيعة.

أما لو لم يكن الحاكم معصوماً ـ بأن كان الحاكم هو نائـب الإمـام العـام، كمـا سيأتي توضيح ذلك ـ أو الشخص المنتخب بالشورى ـ كما يرى بعض علماء السنة ـ فإن لهذا المدعى مجالاً، ولكنه مع ذلك لا يتم إذا اخـذنا بعـين الاعتبـار نقطتـين هامتين:

النقطة الأولى: التربية الاسلامية للقادة والمجتمع:

الاسلام يولي اهتمامه الكامل بتهذيب نفوس المسلمين عموماً، ويؤكد على تربية القائد المسلم تربية ممتازة توجِد في أعماقه الدوافع الدينية الأخلاقية الأصيلة التي تعبر عن نفسها في موضوعية أصلية واتباع للحق أينما كان، وتضحية بالنفس والنفيس في سبيل أمر الله وتطبيق شريعته ونشر العدالة الحقة.

بينما كنا نناقش النظام الديموقراطي بعد امتلاكه الضمان الكافي لمنع أتباع الأهواء والمصالح الشخصية وتقديمها على المصالح العامة ـ ذلك لأن إطار النظام اطار مادي ضيق ـ نجد أن إيمان المسلمين وحكامهم بالله العظيم والآخرة والمثُل والقيم الاسلامية وانخراطهم في اطار عملية التربية الاسلامية الشاملة يشكل ضماناً قوياً لعدم الانحراف.

ويمكن ـ لأجل التعرف على أساليب هذه التربية الرائعة ـ مراجعة ما كتبه سيدي الاستاذ آية الله العظمى السيد الصدر (رحمه الله) بشكل مشبع في مقدمة كتابه القيم "فلسفتنا" وغيرها من كتاباته، وكذلك مراجعة كتابنا "الأخلاق".

وقبل أن ننتقل الى النقطة الثانية لا بأس ببيان خلاصة ما يستفاد من كلمات مونتسكيو في ذكر الأسس التي ينبغي ارتكاز الحكومات عليها كي تبقى الدول متماسكة ونزيهة الى حد معقول، وهي عنده عبارة عن أسس ثلاثة بعدد أقسام الحكومات عنده؛ فالحكومات عنده منقسمة الى ثلاثة أقسام: الجمهورية، والملكية الدستورية، والمستبدة.

والأسس التي ينبغي ارتكاز هذه الحكومات عليها ثلاثة: التقوى أو الفضيلة، والشرف، والخوف أو الرعب.

فالأول ينبغي أن يكون أساساً للجمهورية، والثاني ينبغي أن يكون أساساً للملكية الدستورية، والثالث ينبغي أن يكون أساساً للحكومة الاستبدادية.

أما التقوى أو الفضلية، فليس مقصوده بها التدين أو الاتصاف بما يعتبره علماء الأخلاق من الصفات الحسنة، وإنما المقصود بها حب الوطن والمساواة وأن يحب دولته أكثر من نفسه، وهو يرى أن الجمهورية على قسمين:

١ ـ الديموقراطية: ويكون الحكم فيها بيد الكل، وحينئذٍ لولا تفاني المجتمع في حب الوطن والمساواة لفسدت الدولة وانهارت الحكومة، إذ لا قوة مركزية مهيمنة تمسك زمام الأمور بيد حديدية وتمنع عن طغيان بعض على بعض وتبقى الدولة متراصة متماسكة، فالشيء الوحيد الذي يحفظ الدولة عن الفساد والانهيار هو شيوع التقوى والفضيلة.

٢ ـ الارستقراطية: ويكون الحكم فيها بيد قسم من الشعب. وهذه الحكومة أيضاً بحاجة الى أساس التقوى والفضيلة، ولكن لا بقدر حاجة الجمهورية الى ذلك.. وذلك لأن قسماً من الشعب، وهم غير الارستقراطيين ـ نسبتهم الى الارستقراطيين كنسبة الرعايا الى الملك في النظام الملكي ـ مقيدون ومسيّرون بالقوانين التي يمليها عليهم الارستقراطيون، والحكومة الارستقراطية في حد ذاتها أقوى من الحكومة الديموقراطية، وأقدر على تقييد الشعب وتسييره.

أما الارستقراطيون فيما بينهم فلا يفيدهم القانون ولا الضمان لانحفاظ المساواة في الحقوق فيما بينهم إلا بالتقوى والفضيلة؛ فلو كانت التقوى عندهم قوية جداً الى حد تجعلهم يوجدون المساواة بينهم وبين الشعب عاد الأمر الى جمهورية واسعة، ولو كانت تقوى خفيفة نسبياً أنتجت على الأقل تساوي الارستقراطيين فيما بينهم وحفظتهم من الانهيار.

وأما الشرف فيقصد بذلك روح الكرامة والإباء الشعبيين وطلب الجاه والطموح في مقابل الخسة ودناءة الطبع. ويرى أن هذا ينبغي أن يكون أساساً للملكية الدستورية؛ فمن ناحية من الصعب أن ننتظر من رجال البلاط الملكي عدم الظلم والطغيان وعدم سوء الخلق، وبالتالي من الصعب أن نفترض في أفراد أمة تعيش تحت أيدي هؤلاء أن يصبحوا من ذوي التقوى ويحبون وطنهم وحكومتهم ودولتهم، إذ هذا يعني أن الحاكمين يظلمون ويغفلون دائماً والمحكومين يغفلون ويستسيغون الظلم دائماً.

ومن ناحية أخرى لا حاجة مهمة في نظام الحكومة الدستورية الـى التقـوى، إذ القوانين في هذا النظام إذا انضمت الى أساس الشرف نابـت منـاب التقـوى، فقـوة القانون تقيد الناس وتسيرهم وقوة الشرف أيضاً تحركهم نحو الخيـر بـدافع كـسب الشهرة والمحبوبية. وهذا ـ وإن لم يكن شرفاً فلسفياً واقعياً، بل هو شـرف ظـاهري تصنّعي ـ يفيد في بقاء أعضاء الهيئة متماسكين وإبقاء الدولة في خير وعافية.

أما الحكومة الاستبدادية فلا يجتمع معها الشرف في نفوس المجتمع؛ فإن الشعب نسبتهم الى الملك المستبد نسبة العبيد الى المولى، بينما الشرف وإباء الـنفس يمنـع عن ذلك، ولا يستطيع الملك المستبد أن يتحمل من الشعب الشرف والإبـاء وعـدم الهروب من الموت. فالشرف ـ الذي كان يوجد في الممالـك الدسـتورية ويقـوي الهيئات السياسية والقوانين بل ويقوي التقوى ـ لا يوجد في الممالك الاستبدادية.

فما هو الأساس الذي ينبغي أن تقوم عليه الحكومة الاستبدادية؟

ليس هو التقوى ولا حاجة إليها، ولا الشرف بل الشرف، كما عرفت يولد الأخطار والمشاكل، بل هو الخوف والرعب كي يمنع من ناحية أن يفكر أحد في قلب الهيئـة الحاكمة أو يحس بطلب الجاه والمقام ويمنع من ناحية أخـرى رجـالات الحكومـة والذين بيدهم زمام أمور المملكة من ظلم الشعب؛ إذ لولا خوفهم من الملك فـإنهم لا يبقون شيئاً ولا يذرون، حيث لا شرف ولا تقوى ولا قوانين ثابتـة ومتقنـة، وإنمـا الشيء الوحيد هو إرادة الملك.

أما شأن الدين ورجال الدين، فيرى "مونتسكيو" بهذا الصدد أن الملك المستبد لا يقف أمام إرادته وقدرته عدا الدين؛ فالملك لو أمر إنساناً أن يترك أباه تركـه، أو أن يقتله قتله، أما لو أمر الناس بشرب الخمر فلم يشربوا لأن الدين الذي تنبسط سـلطته على الناس وعلى الملك نفسه لا يسمح بذلك.

أما في الحكومة الدستورية والمعتدلة في التصرف، فالشرف هو الذي يحدد مـن قدرة الملك، فلا يتحدث أحد مع الملك عن الدين، ولو تحدث معـه أحـد رجـال

البلاط عن الدين لكان قابلاً للاستهزاء، وإنما يتحدث معه دائماً عن الشرف وعلـو النفس.

ومع هذا، فبما أن الحكومة الملكية الدستورية تنقلب بطبيعتها الى الاستبداد لـولا وجود روابط ووسائط وقوى فيما بين الملك والشعب، فلابد من وجود أشراف مـن ناحية عن طريقهم تطبق القوانين وتجري فيما بين الناس كي لا ينقلب الملك رأسـاً الى ملك مستبد، ومن ناحية أخرى ينبغي أن تكون لرجال الدين قـدرة ونفـوذ عنـد الشعب في مقابل نفوذ الحكومة، على الخـصوص إذا كانـت الحكومـة تميـل الـى الاستبداد؛ أما في الحكومة الجمهورية ففرض القـدرة لرجـال الـدين خطـر وغيـر صحيح.

هذه خلاصة ما يمكن استفادته مما كتبه مونتسكيو خلال عدة صفحات من كتابـه (روح القوانين).

ونحن إزاء هذا النص لا نملك إلا أن نفترض أن مونتسكيو وأمثاله يتحدثون عـن حكومات مثالية وخيالية لا تمتلك نصيباً من الواقع وإنما تعيش على مستوى فروض فلسفية ممكنة وصور عقلية تجريدية. وإلا فلـو كـان البحـث عـن واقـع حكـومي خارجي فإننا نجد ـ عادة ـ أنه لا يقف أي شيء في قبال المصالح الشخصية والظلم والطغيان اللذين ينتجهما حب الذات الا الدين والعقيـدة والأخـلاق الفاضـلة التـي تغرسها السماء عن طريق الأنبياء والوحي في النفوس.

ولا نقصد بالدين طبعاً ذلك الدين الذي لا يملك من القدرة إلا منـع النـاس مـن شرب الخمر بينما لا يستطيع أن يمنع الابن من قتل أبيه! ـ كمـا جـاء فـي كلمـات مونتسكيو ـ وإنما نعني الدين الذي لم يكن مونتسكيو وأمثالـه مـن أئمـة القـوانين الوضعية قادرين على تصوره؛ إنه الدين الذي يأمر بكل ما هو خير وينهى عن كل ما هو شر، ويربي الانسان المضحي بماله ومقامه ودمه في سبيل انتصار العقيـدة طالبـاً بذلك رضا الله لا غير.

أما إذا ضربنا صفحاً عن العقيدة والدين، فسوف لن نلقى أي ضمان في النظام الدستوري أو الجمهوري لاتباع الحق والعدل، وأي شرف يتصور فيمن لا يعتقد بنظام مسيّر للحياة مبشرٍ كلّ من ضحى بمصالحه الشخصية الدانية لصالح المجتمع والعقيدة بجنة عرضها السماوات والأرض، والخلود في السعادة الأبدية، كما لا يعتقد بحقيقة المثُل والقيم التي غرستها أوامر السماء في النفوس؟!

وما مضمون السعي لتحقيق المساواة ودوافعه مادامت الغريزة الذاتية تثور في الفرد فتدفعه للتعالي على الآخرين ومنافستهم في حطام الدنيا وملذاتها، ما لم تؤطر هذه الغريزة بإطار تربوي سماوي؟!

أما حب الوطن ـ بالمعنى الذي يفهمه الانسان الغربي ـ فسوف لن يؤدي إلا الى مد النظر الى الأوطان الأخرى وخيراتها والعمل على استعبادها واستعمارها، محققاً بذلك مصالح وطنه في قبال مصالح الأوطان الأخرى. هذا بالنسبة لخارج الوطن، أما بالنسبة للداخل فمن الطبيعي أن يقدم مصالحه الشخصية على مصالح الآخرين عندما تتعارض فيما بينها، متبعاً بذلك غريزة حب الذات.

فلا شرف إذن ولا تقوى، بمعنى يؤدي الى المنفعة العامة في نظام جمهوري أو ملكي دستوري.

والدين وحده ـ وبمعناه الصحيح ـ هو الذي يكفل إجراء الحق والعدالة في المجتمع وعدم انحراف الحاكم واستبداده مادام المجتمع متديناً حقاً بالدين الصحيح. ونحن عندما ننظر للحكم الاسلامي الذي يقوده انسان غير معصوم ولكنه يستمد ولايته من الدين، فإنما ذلك مع إفتراض اطار ديني عام للحكومة والمجتمع لنتوقع بعد ذلك الثمار الطيبة.

وعلى أي حال، فإن العنصر الكفيل بأن لا ينتهي الحكم الاسلامي الى الاستبداد يتوفر في روح الحكم الاسلامي نفسها، وهو الدين والتدين، ومن المعقول تماماً أن يهتم أولياء الله بتربية المجتمع الذي يقوده الدين، كما توفر ذلك في بعض عصور التطبيق الإسلامي الصحيح، كعصر النبي (ص) الذي مارس التجربة في منطقة كانت

أبعد ما يتصور من الإنسانية والشرف والتقوى والأخلاق، فأوجد ذلك المجتمع الذي تؤطره التقوى والعدالة.

هذا في حين تفقد النظم الأخرى ما يكفل لها من ذاتها عدم التحول الى الاستبداد، كما لا يتوفر لها عادة في الواقع الموضوعي عامل يحول دون هذه النهاية المرة.

وهذه ديموقراطيات العالم اليوم نراها ونلمس آثارها وما جرته على العالم من دمار واستعمار وامتصاص لدماء الشعوب الضعيفة، ومازال العالم يعيش على فوهة بركان مطامعها ويهدده بين آونة وأخرى شبح الحروب العالمية وما يتبعها من الفناء والاضمحلال.

وكذلك عدنا نرى أن المساواة ـ لو صحت في نفسها ـ لا وجود لها في المجتمعات الديموقراطية ـ إطلاقاً، أما المجتمعات التي فرضت عليها المساواة قسراً فلا مسحة ديموقراطية لها إطلاقاً.

إن الدولة التي ينتظر منها العدل وإقامة الحق ومراعاة الوظائف الحقيقية للدولة، هي تلك التي تجعل نصب عينيها أداء حق العبودية لله جل وعلا وطلب مرضاته، لا الدولة التي تنتابها الأهواء والمصالح ولا يستهدف أفرادها ـ عند دراسة خلفيات أهدافهم ـ إلا الاعتلاف والتقمم، وإشباع الرغبات الضيقة.

هذه هي النقطة الأولى التي تمنع من تحول الحكم الاسلامي الى حكم مستبد.

النقطة الثانية: عدم الانسجام بين شكل الحكم الاسلامي والاستبداد.

وذلك أن الصيغة التي يمكن استفادتها لشكل الحكم الاسلامي، والتي تمنح من خلالها الولاية للهيئة الحاكمة ـ بعد فرض عدم وجود المنصوص عليه من قبل السماء كرسول الله (ص) عند جميع المسلمين والأئمة المعصومين (ع) عند الشيعة ـ هذه الصيغة هي أحد أمرين:

الأمر الأول: نظام الشورى:

ويدعي بعض علماء السنة قيام الحكم منذ وفاة رسول الله (ص) على هذا الأساس، في حين يرى الشيعة أن الحكم أوكل بنص من النبي وبأمر إلهي الى الأئمة الاثني عشر (ع)، فإذا أمكن تصور نظام للشورى ـ عندهم ـ فليس إلا في عصر غيبة المعصوم الكبرى.

وعلى أي حال، فنظام الشورى (لو قبلنا به في عصر الغيبة) يختلف عن الديموقراطية في أن أمر التشريع الرئيس ليس بيد الناس، بل بيد الله تعالى عن طريق الأحكام والشرائع الاسلامية، وقد ترك الاسلام منطقة فراغ معينة المعالم يقوم بملئها ولي الأمر في الإطار الاسلامي العام. فإذا أمكن تصور شورى فإنما هي في ملء هذه المنطقة فحسب وعلى ضوء تصورات الاسلام، أو في انتخاب من يملؤها ومن ينفذ القوانين الاسلامية.

كما أن نظام الشورى يختلف عن النظام الدكتاتوري، بأنه لا استبداد لرئيس الدولة في شيء، لا في التشريعات الأساسية ولا فيما أسميناه بمنطقة الفراغ ولا في انتخاب المنفذين؛ لأن التشريعات الأساسية بيد الله والاسلام، وأما الأمور الأخرى فتتم بالشورى لا بالاستبداد.

إلا أننا سنوضح ـ في بحث الشورى بطلان هذا التصور للحكم الاسلامي، وأن نظام الشورى لا يمتلك أي مستند شرعي مطلقاً.

الأمر الثاني: نظام نيابة الفقيه عن الامام المعصوم (ع)، فيكون الولي الحقيقي هو الامام المعصوم، وهو الذي عين الفقيه نائباً عنه.

وهذا هو الشكل المنسجم مع المنهج الشيعي.

ويختلف نظام نيابة الفقيه وولايته عن الدكتاتورية في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: أن واضع القوانين الأساسية في دولة قائمة على أساس ولاية الفقيه هو الله تعالى لا الفقيه.

النقطة الثانية: ان الولاية ليست محصورة بفقيه معين، وإنما هي لكل فقيه جامع للشروط، ويكون الكل أولياء يراقبون الولي المخول للحكم أو هيئة الفقهاء العاملة

فعلاً في مجال القيادة، ويحدون من أخطاء القيادة الحاكمة. وربما نقضوا حكمها في الموارد التي يكون فيها نقض الحكم أقل مفسدة من الخطأ الذي وقع فيه حكمها، ويكون عصيان الحاكم أفضل من تفادي مضاعفات الإنشقاق بمجاراة أخطائه في نظرهم.

النقطة الثالثة: ان الولاية هنا لا تقوم على أساس القهر والغلبة، وإنما تتحقق بتحقق شروطها، وعمدتها: الفقاهة، والعدالة، والكفاءة.. وهي شروط تقود تصرفات ولي الأمر نحو الخط الصحيح، وتدع الأمة مراقبة له ولتوفر الشروط فيه، بعد أن كانت قد ربيت على الالتفات لهذه الشروط.

كما أن دائرة الولاية هنا محددة بحدود مصلحة الأمة، وهذا أيضاً يقود تصرفات الولي نحو الخط الصحيح، ويدع الأمة المتربية على الالتفات الى ذلك مراقبة له. وحينما تقتضي المصلحة وضع الشيء موضع التصويت والأخذ بأكثرية الآراء وجب على ولي الأمر ذلك.

كما أن نظام نيابة الفقيه وولايته يختلف عن الديموقراطية، بأنه لا يتضمن مبدئياً أي نظام للتصويت وتجميع الآراء، وذلك لا في مجال القوانين الأساسية الاسلامية، ولا في منطقة الفراغ السالفة الذكر، ولا في مجال تعيين الهيئة التنفيذية.

فالاسلام هو مشرع القوانين الأساسية، والفقيه هو الذي يملأ منطقة الفراغ أو يعين من يملؤها، كما يعين الهيئة التنفيذية أيضاً أو يعين من يعينها. نعم قد تستدعي المصلحة ــ كما أشرنا ــ أن يعمل الفقيه أسلوب التصويت في منطقة الفراغ، أو في تعيين الهيئة التنفيذية، فيتبع في الحدود التي يعينها الفقيه لذلك.

الشورى

حاول بعض علماء السنة تصوير إقامة الدولة الاسلامية على أساس ″مبدأ الشورى″ كروح لنظام الحكم الاسلامي.

السؤال المحير

ولأول وهلة يثور سؤال هام أمام هذه النظرية، هو:

إذا كان الاسلام قد خطط لنظام الحكم على أساس من مبدأ الشورى بحيث تكون حجر الزاوية فيه ومصدر الولاية والسلطة الشرعية، فإن من الطبيعي ـ والحال هذه ـ أن يقوم ـ أي الاسلام ـ بتثقيف واسع للأمة واطلاع كامل لها على حدود هذا الأساس الهام وتفاصيله وبنوده، وذلك لأهمية الأمر وضرورته المتناهية، إلا أننا لا نجد لهذا الثقيف أثراً في الكتاب أو السنة، فكيف نفسر هذه الظاهرة على ضوء هذه النظرية؟

وقد بادر بعض الكتاب والعلماء السنة للإجابة عليه، وأفضل جواب ذكروه هنا هو التأكيد على أن الاسلام قد تعمد اعطاء مبدأ الشورى بلا أي تحديد لها في قالب معين موكلاً أمرها الى الأمة، وذلك انطلاقاً من الصفة الواقعية العامة التي تمتاز بها الشريعة الاسلامية، وهي صفة المرونة التي أمكن من خلالها أن يكون نظاماً خالداً يستوعب مختلف الظروف الزمانية والمكانية والاجتماعية.

ومن الواضح أن أمر الشورى يختلف باختلاف الأحوال الاجتماعية، وتتدخل في صياغة نوعية الشورى عوامل سعة الاقليم، وعدد السكان، وأهمية موضوع الشورى، وما الى ذلك من عناصر متحركة متغيرة بتغير الظروف الزمكانية؛ فلا يمكن أن تفرض نوعية عملية الشورى في مجتمع بدء الرسالة ـ مثلاً ـ بما يتناسب وفطرته الساذجة وقتئذ. هذه النوعية لا يمكن أن تفرض على كل الحالات والشعوب في كل حين، لأن صلاحية النظم نسبية، فما يصلح لقوم قد لا يصلح لغيرهم.

قال قحطان عبد الرحمن الدوري في كتابه (الشورى بين النظرية والتطبيق):

"وما مرونة شكل الحكم إلا حسنة جليلة امتاز بها الاسلام على غيره من النظم تجعله صالحاً لكل زمان ومكان"(١٨).

هذا، ولكن الحقيقة هي:

ان هذه المرونة المدعاة لو كانت بحيث ان الاسلام رسم للأمة خطوط نظام الشورى العامة وأعطاها القواعد والمبادئ الرئيسية فيه تاركاً لها تطبيق هذه القواعد تطبيقاً متفاوتاً بتفاوت الظروف، يتأكد معه من أن نظام القاعدة موجود في شكله المناسب للظرف المعين، وان اختلف هذا الشكل عن الشكل المطبق في ظرف آخر.

وبحيث كان لكل ظرف خاص شكل معين خاص يتأكد الناس بلا أي تشكيك من أنه الشكل المطلوب. نعم، لو كانت المرونة بهذا النحو لأمكن أن يجعل هذا حسنة جليلة يمتاز بها الاسلام ــ على حد تعبيره ــ على غيره من النظم تجعله صالحاً لكل زمان ومكان. إلا أن الواقع يخالف هذا تماماً؛ فإن هناك أشكالاً عديدة ومصاديق مختلفة تتصور حتى في اطار زمان واحد وظروف متحدة في الخصائص وتبقى الاسئلة هنا حائرة بلا جواب؛ فمثلاً لو اختلف المستشارون على قولين وكانت الأكثرية في طرف معين في حين كان أكثر أهل السداد والصلاح والمشهورين اجتماعياً في الطرف الآخر، فلأي الطرفين يكون الترجيح؟ وهل نهتم بعنصر الكم أو بعنصر الكيف؟ ولو أن الجانبين تساوياً كماً وكيفاً، فما هو الموقف؟ وهل يؤثر الترجيح بصوت واحد أم لا؟ ومن هم الذين ينبغي أن يكونوا مشتركين في الشورى؟ هل كل من يصلح للمشورة له الحق في هذا، أو يقتصر على البعض منهم؟ وما هو مقدار هذا البعض؟ وكيف نستفيد ذلك من نصوص الشورى؟

ربما يقول البعض في هذا الصدد ان المشاورين هم كل من كان موضوع الشورى يهمهم من المسلمين، وذلك بدليل قوله تعالى ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، فبملاحظة وحدة مرجع الضميرين في "أمرهم" و "بينهم" يعلم أن المشتركين في عملية التشاور هم كل من كان الأمر المتشاور فيه أمرهم.

ولكن كيف نحسم الموقف في موضوع يرتبط بجماعة بدرجة من الارتباط، كما يرتبط بقطاع خاص من قطاعات هذه الجماعة نفسها بدرجة أشد وأوثق، بحيث يمكن ان ينسب العرف (الأمر) تارة الى هذا القطاع الخاص وأخرى الى الدائرة

العامة الشاملة له ولغيره؟ وأي هاتين الجماعتين (العامة والخاصة) تشترك في عملية الشورى؟

وهناك الكثير من الأمثلة العملية التي يمكن أن تصدق عليها هذه الصورة؛ فمثلاً لو اتفقت الأمة ـ على سبيل الإجمال ـ على انتخاب فقهاء البلد لإدارة الحكم، ثم وقع الخلاف في مجال تنسيق الأعمال وتقسيمها على الفقهاء بين أكثرية الناس ـ بما فيهم الفقهاء ـ وأكثرية الفقهاء أنفسهم، فما هو موقفنا بعد الإيمان بمبدأ الترجيح بالأكثرية؟

ها نحن نجد أكثرية الناس من جهة تؤمن بلزوم إرجاع الأمور كلها الى الفقهاء وتوافق عليه، ومن جهة أخرى نلاحظ أن أكثرية الناس أيضاً تفضل أن يعين فلان رئيساً للدولة، أو أن يتم الحكم عن طريق "مجلس قيادة" بدلاً من القيادة الفردية. إلا أن أكثرية الفقهاء أنفسهم، ومن جهة ثالثة، كانت تخالف رأي أكثرية الأمة في ذلك.

فهل العبرة بأكثرية الناس لأن الأمر أمرهم، أو بأكثرية الفقهاء لأن الأمر يختص بمجال عملهم وأسلوب تقسيمه فيما بينهم في المجال الإداري الذي سلمه الناس إليهم؟

هذا أحد الأمثلة، وهناك مثال آخر:

فلو فرضنا جماعتين أريد أن ينتخب لكل منهما شخص متخصص في معرفة مصلحة الجماعة التي يمثلها، وذلك بروح أن يشترك الشخصان في عملية تنسيق بين المصالح العامة والخاصة بما يحقق مصلحة المجموع لا بروح أن يكون كل فرد منهما يدافع عن مصالح الجماعة التي يمثلها فقط، فلمن نمنح حق إنتخاب هذين الشخصين، هل لمجموع الجماعتين أو يختص إنتخاب كل شخص بالجماعة التي هو خبير بمصالحها ومهتم بها؟

ان الأمر كما يمكن أن ينسب ـ عرفاً ـ الى الجماعة الخاصة يمكن أن ينسب الى المجموع أيضاً، فهو أمر الكل.

ومثال ثالث:

أريد التشاور في قانون يمس النساء أكثر من غيرهن، فهل يختص التصويت بهن لأن الأمر أمرهن أو يرجع للكل لأن الأمر أمر الكل؟ ولأي الأكثريتين يرجع لو اختلفتا؟

وبعد كل هذا، فلو تخلّف بعض الأشخاص الذين كان الأمر أمرهم عن الاشتراك في الشورى، فهل تبطل الشورى أولاً؟ وبأي قدر من الانسحاب تبطل ـ لو قلنا بالبطلان ـ؟ وهل يجبرون على الاشتراك في عملية التشاور من قبل من اكتسب السلطة والولاية في مرحلة سابقة؟

على أنه يوجد في الناخبين أو المستشارين الكثيرون من المستضعفين ممن لا يؤثر دخولهم في عملية التشاور في الاقتراب الى ما هو الأصلح والأقرب الى الحق، وذلك لعدم قدرتهم على التفكير الصحيح المستوعب لموضوع الشورى، مثل كثير من العامة والنساء الجاهلات في بعض الأجواء الاجتماعية. وهذا القطاع من المستضعفين يملأ ـ أحياناً كثيرة ـ مساحة واسعة من الأمة، فهل يشترك هؤلاء في العملية لأن الأمر أمرهم أيضاً ولا يستثنى منها إلا الأطفال الصغار أو المجانين أو السفهاء شديدو السفه مثلاً، اما من عداهم فيشتركون بمقتضى إطلاق عبارة ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ ويدعون الى التشاور ولو على أساس تأليف القلوب وجلب رضا الجيمع مثلاً، أو يرفض اشتراكهم باعتبار أن الهدف من الشورى ليس إلا معرفة أصلح السبل فيمنعنا ذلك عن فهم الاطلاق من الدليل؟ وعلى التقدير الثاني فما هي بالضبط الحدود الفاصلة بين من يحق له الاشتراك في الانتخاب ومن لا يحق له ذلك؟

إن هذه الأسئلة الشاخصة وعشرات غيرها تبقى بلا جواب، وتدع المجتمع ـ أي مجتمع ـ في غمرة من الحيرة في مجال اختيار الشكل الواحد من الأشكال الأخرى للشورى والتي يمكن أن يفترض أنها هي الصحيحة في نفس هذا الزمان وهذا الظرف.

ومن هنا يؤكد الاشكال على أن المرونة الاسلامية إنما تتصور وتصبح مزيّة جليلة للإسلام ــ على فرض قوله بنظام الشورى ــ فيما إذا حدد قواعد هذا النظام ومبادئه بشكل لا يؤدي الى هذه الحيرة العجيبة. اما ترك الأمور على عواهنها وعدم تثقيف الأمة بتلك القواعد والاكتفاء بإشارة من آية قرآنية الى الشورى، فلا يعبر إلا عن نقص فاحش يتبرأ الاسلام من نسبته إليه وإلى مبلغه وجاعله تعالى.

هذا هو السؤال المحير الذي يطرح أمام النظرية السنية القائلة بنظام الشورى، فلنتعرف على ما يمكن أن نجيب به عليه.

ويمكننا هنا ان نتصور الإجابات كما يلي:

الجواب الأول:

أن يدعى أن الامامة والدولة وكيفية الحكم أمر دنيوي لا يفترض في الشريعة الاسلامية التدخل فيه، كغيره من الشؤون الدنيوية. ولذا فلا يعتبر عدم تعرض الاسلام لهذا الجانب الدنيوي نقصاً، أما وقد تفضل الاسلام وتعرض له فإن من الطبيعي له أن يكتفي بالإطار العام دون أن يقيده بأي قيود تمنع من تطبيقه في كل زمان ومكان مع اختلاف الظروف الزمانية والمكانية، ولذا أعطت الشريعة المفهوم العام وتركت للأمة أمر تحديد الشكل والخصوصيات المناسبة لها، بعد أن كان للإسلام أن يترك لها حتى حق اختيار نظام الشورى ــ من أصله ــ أو رفضه بلا أن يشكل ذلك أي نقص منطقي فيه لأنه من شؤون الدنيا.

وهكذا يمكن أن نقول: ان ترك التحديد بنحو لا ينسجم مع مختلف الظروف هو حسنة جليلة للاسلام.

ولكن هذا الجواب الأول باطل تماماً للأمور التالية:

أولاً: إن مسألة الحكم والامامة من الضرورات التي لا يمكن غض النظر عنها بعد أن كان حفظ أصل الاسلام وقوانينه في المجتمع متوقفاً عليها؛ فإذا افترضنا الاسلام مهتماً بنفسه وتشريعه وجب أن نفترض وقوفه موقفاً إيجابياً من مسألة الحكم، ولو

بإعطاء نظام ذي قواعد مرنة تقبل الانطباق على مختلف الظروف وعدم إيكال هـذا الجانب الى العقول الإنسانية التي يتنابها الضعف من مختلف الجوانب فيتيـه النـاس وينسحق بالتالي أصل الشريعة.

وثانياً: إن الاسلام نظام كامل شامل للحياة، ولم يغفل تنظيم شؤون الحياة الانسانية الدنيوية بالمقدار الممكن ترقّبه من الشريعة والدين الواقعي. ويتوضح هذا بملاحظة النظم الاقتصادية والاجتماعية وتحديد أساليب السلوك الفردي والاجتماعي وتنظـيم الأمور العائلية وغير ذلك. بل إن تدخل الاسلام في الشؤون الدنيوية من ضـروريات الدين الاسلامي أو الفقه ـ على أقل تقدير ـ الأمر الذي لا ينكره إلا مكابر، ومع هذا كيف نتصور الاسلام يغفل جانب الحكم، وهو من أهم المسائل الحياتيـة للمجتمـع الذي عمل على بنائه ووضع أسسه.

وثالثاً: ان الامامة أو تأسيس الدولة يتضمن ـ كما أوضحناه فيما سـبق ـ إعمـال نفوذ شخص وأشخاص في مجالات كثيرة، الأمر الذي لا ينسجم مع الأحكام الأولية للناس.

وعليه، فلو لم يكن تأسيس الدولة هذا قائماً على أساس من ولاية إسلامية تعطى ضمن نظام خاص لمن تتوفر فيهم الشروط المطلوبة، لأمكـن تـصور التـورط فـي محرمات كثيرة. الأمر الذي يعيق تشكيل أي حكومة إسلامية صحيحة، وبالتالي يوقع المجتمع المتدين في ورطة وحيرة شديدتين.

الجواب الثاني:

أن يقال ان عدم تحديد المبادئ العامة وشكل نظام الشورى قد يكون على أساس عدم وجود عناصر مشتركة بين مختلف الظروف والعصور والأمكنة، مما لـم يمكـن معه أن توضع قواعد مشتركة عامة لمعالجة مختلف المواقـف بقواعـد واحـدة وإن اختلفت تطبيقاتها، ولذا وجد الاسلام ـ بمقتضى واقعيته ـ أن يترك هذا النظـام بـلا تحديد.

ولكننا نلاحظ بهذا الصدد:

أولاً: ان هذا الجواب لا يعني تبرئة الاسلام من النقص في تنظيم الحياة والتـشريع الشامل لكل جوانبها، وإلقاء تبعة كل النقائص على سـوء تطبيـق المـسلمين لهـذه القوانين الاسلامية الكاملة الضامنة للسعادة، وإنما يعني أن الاسلام ناقص، ولكن هذا النقص مبرر بأن لابد منه بعد أن لم تكن هناك عناصر مشتركة بين مختلف الظـروف يمكن وضع قواعد ثابتة لها.

ولو تطرق هذا الاحتمال ـ أي احتمال النقص الجبري في نظام الدولة في الاسلام ـ لتطرق الى العديد من جوانبه أيضاً، كالجانب الاقتصادي والجانب الاجتمـاعي، إذ يقال فيها كذلك: لعل الاسلام عاجز عن تنظيم الحياة فـي شـتى الجوانـب بـالنحو الصالح، ولذا أبقى أسس النظم ناقصة أحياناً ـ كما في نظـام الـشورى ـ أو ملأهـا أحياناً أخرى بنحو لا يصلح إلا لبعض الأزمنة والظروف، ولكنه اضطر لتعميمها على كل الظروف حتى التي لا تصلح لها، وهذا التعميم كان ضرورياً لعـدم قدرتـه علـى تعيين بعض العلائم والدلالات التي يفهمها الناس فيعينوا بها الظرف الصالح للتطبيق ويفصلوه عن الظرف غير الصالح. ولما كان الأمر دائراً بين عدم إعطاء أي نظام فـي المورد أصلاً فيتيه الناس في كل الظروف، وإعطاء النظام بشكل مطلق فيسعد الناس في بعض الظروف ـ على الأقل ـ فقد اختار الشق الثاني لمصلحة الناس.

وعليه يدعى أن هذا لا يشكل نقصاً في الاسلام، وإنما ينشأ من عدم وجود حـل مناسب ـ مرن مرونة حقيقية ـ في الواقع، لا أن يفترض وجود حل فـي الواقـع لـم يتوصل إليه الاسلام.

أفهل يمكن الأخذ بهذا الاحتمال على ما فيه من تبعات؟!

والواقع أننا عممنا الاحتمال ليشمل غير جانب نظام الحكم، ولم نهـدف إلا الـى تنبيه الوجدان الى أن هذا الاحتمال يخالف ضرورة واضحة من ضرورات الـدين أو الفقه على الأقل.

وثانياً: ان هذا النقص المفترض له محتملات ثلاثة:

المحتمل الأول: أن نفترض وجود نظم عديدة وأشكال مختلفة للشورى، وهي تصلح جميعها لكل الظروف والعصور، فلم يشأ الاسلام أن يعين أحدها دون غيره، لأن ذلك سيكون ترجيحاً بلا مرجح وإلزاماً بلا ملزم. ويختلف نظام الشورى عن سائر النظم الاجتماعية والاقتصادية وغيرها في الموارد التي يمكن الحكم فيها بالتخيير بفارق مهم، هو:

ان الاسلام عندما يواجه مشكلة اجتماعية أو اقتصادية لها أسلوبان صالحان للحل على مستوى واحد مع إمكانية التخيير، فإنه يخير الناس بينهما، فيرتفع النقص. أما بالنسبة لمجال الحكم والشورى والتصويت، فإنه لم يكن بالإمكان الحكم بالتخيير بين نظامين معينين مثلاً، رغم ان كلاً منهما يحل المشكلة! وذلك على أساس أن الناس قد يختلفون في اختيار أحدهما دون الآخر، فلا نصل بالتالي لحل أساس يقيم أود الدولة، ويسير بالمجتمع سيراً موحداً نحو أهدافه. ولهذا لم يشأ الاسلام ان يعين شكلين مثلاً للتخيير، فالتزم الاسلام جانب الاهمال، وإنما ترك تعيين الأشكال والقواعد للناس.

ولنقتصر في الجواب على هذا بتوضيح أنه بإمكان الاسلام أن يعين أحد الأنظمة ـ ولو على أساس الترجيح بلا مرجح ـ وهو أمر جائز في الأفعال الاختيارية، فالله تعالى يختار بلا مرجح أحد الأنظمة (التي يفرض أنها جميعاً تحل المشكلة)، وذلك تفادياً لبقاء الاسلام على نقصه وعدم اهتداء الناس الى أسلوب موحد صحيح، ووقوع الأمة المسلمة في مشكلة الخلاف والنزاع حول نوعية النظام الأصلح(١٩).

المحتمل الثاني: أن نفترض وجود نظم عديدة للشورى بحيث كان كل منها صالحاً ـ واقعاً ـ لظرف خاص دون غيره من الظروف ولذا لم يكن بالإمكان إعطاء قواعد عامة ثابتة. ومن هنا جاء هذا التعبير العام بالشورى دون تحديد أي مبدأ أو قاعدة فيه.

وجوابه: أن الاسلام ان أمكنه أن يعطي بعض الميزات التي تعين الظرف الخاص لكل نظام، كان عليه ذلك، وإلا كان من الطبيعي ان نفترض مجيء رسول جديد

على رأس كل ظرف وبين فترة وأخرى ليهدي الناس الى الدين المناسب لذلك الظرف، أو يعين الاسلام وصياً خاصاً يملأ هذا الفراغ الهائل.

المحتمل الثالث: ان نفترض أن كل أنظمة الشورى ناقصة وعاجزة عن إسعاد البشرية، ولكن لما كان مبدأ الشورى أفضل من الفوضى والهرج فقد أطلق الاسلام كلمة (الشورى) دون أن يعين فيها أي قاعدة.

وهنا نقول: ان الواقع هو أن كل أنظمة الشورى لا يمكنها أن تسعد البشرية حقاً، ولكن هذا لا يعني أن لا طريق للاسلام إلا بإعطاء نظام متميع ضائع الحدود، وإنما عليه أن يعدل عن أصل نظام الشورى الى نظام النص على القائد، ومنحه الولاية العامة، أو اعطاء الولاية العامة لمن هو ذو مواصفات خاصة. وبذلك يمكنه أن يتدخل تدخلاً مباشراً لإسعاد الانسانية دون أن يبتلي بالنقص المذكور. وهذا ما صنعه الاسلام بالضبط ـ كما نرى ـ

وخلاصة الأمر: أن الاسلام لم يعجز عن وضع نظام يسعد البشرية بتطبيقه الكامل الشامل ولم يتهاون في ذلك. أما شقاء البشرية فهو ينشأ بالضرورة من تهاونها وتقصيرها في مجال تطبيقه، وربما أشارت الآيتان الكريمتان لهذا المعنى، إذ يقول تعالى:

﴿ولو أن اهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون﴾(٢٠).

ويقول تعالى:

﴿ولو أنهم أقاموا التوراة والانجيل وما أُنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم منهم أمة مقتصدة وكثير منهم ساء ما يعملون﴾(٢١).

الجواب الثالث:

أن يقال: ان نظام الشورى وإن كان يبدو ـ بادئ الرأي ـ نظاماً مبهماً مائعاً، ولكننا إذا تأملنا الأمر أكثر ارتفع الابهام والميوعة.

وما يمكن أن يفترض رافعاً لكل إبهام في نظام الشورى، هو أحد أمور ثلاثة:

الأول: أن يقال بأن دليل الشورى نفسه دليل مطلق، وهذا الإطلاق وعدم التحديد في الدليل يمنح الأمة اختياراً تاماً بين مختلف الأشكال التي تتعلقها للشورى في زمان واحد وظروف واحدة.

وجواب هذا واضح، إذ ماذا نصنع فيما لو اختلفت الأمة في الاختيار؟ إن هذا السؤال نفسه يوجب أن لا يفهم العرف من الدليل مثل هذا الاطلاق المدعى بهذا المعنى.

الثاني: أن يدّعى إمكان تعيين شكل نظام الشورى بالشورى.

وهذا أيضاً يبتلى بنفس الإشكال السابق، إذ ماذا نصنع لو اختلفت الأمة في تعيين هذا الشكل ولم تنته المشكلة الى حل؟!

فلو فرضنا أن الأمة اتفقت على تسليم ادارة الأمور بيد الفقهاء واعتبرت ذلك هو الأفضل ـ بأي شكل يفرض تنسيق الأمور فيما بينهم ـ ثم اختلفت أكثرية الأمة عن أكثرية الفقهاء في كيفية التنسيق فيما بين الفقهاء، فرحنا نستفتي الأمة عن رأيها في المرجع النهائي لحالة ما إذا كان هناك أمر من الأمور ينسب تارة الى دائرة وسيعة وأخرى ـ وفي نفس الوقت ـ ينسب الى دائرة ضيقة ضمن تلك الدائرة الوسيعة، فلمن يرجع في التصويت؟ فأفتوا بعدم وجود مقياس عام يرجع له في كل الحوادث، وإنما يجب التصويت لهذا الأمر في كل مسألة؛ فقد يكون الأصلح الرجوع للدائرة الوسيعة وقد يكون العكس. ورحنا نستفتي في هذه المسألة بالذات (أي تنسيق الأمور بين الفقهاء) وهل يكون بتصويت خاص بين الفقهاء أو بتصويت عام تشترك فيه الأمة، فاختلفت أكثرية الأمة عن أكثرية الفقهاء، فما هو موقفنا من هذه الفوضى البالغة؟!وإذا طرحنا مشكلة (وجود رجحان كمي في طرف وكيفي في آخر، ومن المقدم منهما؟) على الامة وافترضنا ان قسماً يمتلك رجحاناً عددياً منها اختار تقديم الرجحان الكيفي اختار تقديم الرجحان العددي، في حين أن القسم

الآخر الذي يمتلك الرجحان الكيفي اختار تقديم الرجحان الكيفي، فماذا الحل والمخرج؟!

وإذا طرحنا مشكلة (المتقاعسين عن الاشتراك ومدى اضرارهم بالتصويت أولاً) على الأمة وتقاعس البعض عن الاشتراك في التصويت على هذه المشكلة، فماذا نصنع؟!

وإذا رحنا نستفتي الأمة عن (مسألة اشتراك المستضعفين من النساء والرجال أو استثنائهم وعن الحد الفاصل بين من يخرج عن دائرة التصويت ومن يدخل) فممن يكون الاستفتاء؟ هل من كل الأمة أو ممّا عدا المستضعفين؟ وما هي حدود الاستثناء، علماً بأن النتيجة قد تختلف بدخول البعض عنها في حال خروجه؟!

الثالث: أن يدّعى أن نظام الشورى وإن كان مبهماً ناقصاً عند تشريع الإسلام له إلا أن من حق أحد المجتهدين إكماله في كل زمان وظرف، وذلك بملء الفراغ باجتهاده عبر الاستحسان والمصالح المرسلة ونحو ذلك حسب مباني الفقه السني المشهور.

ولكن ماذا نفعل فيما لو اختلف المجتهدون في عصر واحد وفي ظروف واحدة في تشريعاتهم..؟ إن اختلاف المجتهدين في أحكام فردية أمر هين، ولكن ماذا نصنع بنظام الحكم حين يختلف فيه المشرعون؟! قد يقال نعمل على جمعهم في لجنة واحدة لينتخبوا بعض الاجتهادات وفق نظام الشورى، إلا أن هذا يعني الرجوع مرة أخرى الى الشورى التي لا زالت مائعة غامضة الحدود والمبادئ!

وبهذا العرض اتضح الإشكال في كل ما يقام من أدلة على مبدأ الشورى والتصويت والانتخاب كأساس لإقامة الدولة، إذ لو كان يهدف رسول الله (ص) حقاً لإرشاد أمته بعده نحو تسيير أمورهم وانتخاب حكومتهم بالشورى، لكان عليه أن يشرح لهم بنود هذا المبدأ ونظمه. ولو كان الأئمة المعصومون (ع) يهدفون حقاً الى توجيه الشيعة بعد الغيبة نحو الشورى والانتخاب، لكان عليهم أن يشرحوا للشيعة بنود الشورى، ونظمها(٢٢).

ولكننا مع هذا نتعرض لأهم أدلة الشورى كي نرى هل تسلم عن الإشكال، لو غضضنا النظر عن هذه الملاحظة العامة، أولاً؟

أدلة الشورى من الكتاب والسنة

عندما يطرح البحث على الصعيد الشيعي ـ حيث يبحث عن شكل الحكم في عصر الغيبة ـ تستثنى أول الأمر من روايات الشورى بعض الروايات التي يبدو منها كون الامامة أو تعيين القيادة بالانتخاب والشورى حتى في زمن حضور الأئمة (ع)، وكأن امامة الامام أمير المؤمنين قد تمت بالشورى والانتخاب، وذلك من قبيل ما جاء في نهج البلاغة: في كتاب للامام علي (ع) الى معاوية: ″انه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً كان ذلك لله رضى″(٢٣).

ونقل ذلك نصر بن مزاحم في كتاب (وقعة صفين)(٢٤) مع شيء من التفصيل مصدراً الكلام بقوله: ″أما بعد، فإن بيعتي لزمتك وأنت بالشام، لأنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان...″.

وجاء أيضاً في كتاب نصر بن مزاحم في كتاب له (ع) الى معاوية: ″وأما قولك ان أهل الشام هم الحكام على أهل الحجاز، فهات رجلاً من قريش الشام يقبل في الشورى أو تحل له الخلافة، فإن زعمت ذلك كذبك المهاجرون والأنصار...″(٢٥).

وجاء في نهج البلاغة: ″أيها الناس ان أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه؛ فإن شغب شاغب استعتب، فان أبى قوتل. ولعمري لئن كانت الامامة لا تنعقد حتى تحضرها عامة الناس فما الى ذلك سبيل، ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع ولا للغائب أن يختار″(٢٦).

أقول: مثل هذه الروايات(٢٧) حتى مع غض النظر عن حالها من حيث السند لا تدخل في البحث الشيعي عن نظام الحكم في عصر غيبة الامام صاحب الزمان (ع)، لأن الشيعي قد فرغ مسبقاً بالروايات والأدلة القاطعة عن أن الامامة ورئاسة الدولة في زمن حضور الامام المعصوم ثابتة بالنص على إنسان معين هو المعصوم، وإنما يبحث عن شكل الحكم وعمّن ينوب عن الرئيس الحقيقي للدولة - وهو الامام المعصوم - في غيابه.

نعم، يمكن طرح هذه الروايات على صعيد البحث في مجالين:

الأول: مجال البحث السني عن نظام الحكم.

الثاني: مجال البحث الشيعي السني عن الامامة بعد عصر الرسول (ص)، وانها هل هي بالنص أو بالانتخاب.

ونحن طبعاً لم نضع هذا الكتاب للبحث عن أساس الحكم بالنسبة لما بعد عصر الرسول (ص) مباشرة، وإنما هذا بحث آخر مفصل له كتبه ومباحثه، ولكنا نذكر هنا أن هذه الروايات لن تنجو عن الملاحظة العامة التي مضى شرحها مفصلاً؛ فرسول الله (ص) لو كان قد تدخل في مستقبل الأمة بعد وفاته تدخلاً إيجابياً - بوضع نظام الشورى - لكان من الطبيعي أن نجده يشرح للأمة ضوابط هذا النظام وقواعده العامة، أما السكوت عن كل ذلك فليس يعني إلا عدم الاهتمام بالأمة ومستقبلها وبمستقبل الدين الحنيف، وهذا ما لا ينبغي للمسلم أن يحتمله بحق الرسول (ص).

وعليه، فالروايات المشار إليها - لو صحت سنداً - فهي محمولة عندنا على أن الامام أمير المؤمنين (ع) يخاطب معارضيه محتجاً عليهم بمقاييسهم، وملزماً لهم بما ألزموا به أنفسهم، فهو (ع) - لمصلحة الأمة - يسف إذا أسفوا ويطير إذا طاروا، كما جاء في الخطبة المعروفة بالشقشقية قوله (ع):

"فيالله وللشورى، متى اعترض الريب فيَّ مع الأول منهم حتى صرت أقرن الى هذه النظائر، لكني أسففت إذا أسفّوا وطرت إذا طاروا"(٢٨).

وخير دليل على نظام الشورى هو الآيتان الكريمتان:

الأولى: قوله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾(٢٩).

والثانية: قوله تعالى ﴿فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون* والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون* والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون* والذين إذا اصابهم البغي هم ينتصرون﴾(٣٠).

وتوجد روايات كثيرة تحث على مسألة الشورى، والأغلبية الساحقة منها أو كلها وإن كانت ضعيفة السند ولكنها بالغة حد التواتر والاستفاضة؛ تجد كثيراً منها في الوسائل في أبواب أحكام العشرة، نذكر منها ما يلي:

١ ـ عن أبي هريرة قال: سمعت أبا القاسم (ص) يقول: استرشدوا العاقل ولا تعصوه فتندموا(٣١).

٢ ـ عن ابن القداح عن جعفر بن محمد عن أبيه (ع) قال: قيل: يا رسول الله ما الحزم؟ قال: مشاورة ذوي الرأي واتباعهم(٣٢).

٣ ـ عن السري بن خالد عن أبي عبد الله (ع) قال: فيما أوصى به رسول الله (ص) علياً (ع) قال: لا مظاهرة أوثق من المشاورة، ولا عقل كالتدبير(٣٣).

٤ ـ عن أبي الجارود عن أبي جعفر (ع) قال: في التوراة أربعة أسطر... من لا يستشر يندم، والفقر الموت الأكبر، كما تدين تدان، ومن ملك استأثر(٣٤).

٥ ـ عن سماعة بن مهران عن أبي عبد الله (ع) قال: قال: لن يهلك أمرء عن مشورة(٣٤).

٦ ـ عن معمر بن خلاد قال: هلك مولى لأبي الحسن الرضا (ع) يقال له سعد، فقال له: أشر عليَّ برجل له فضل وأمانة. فقلت: أنا أشير عليك! فقال شبه المغضب: ان رسول الله (ص) كان يستشير أصحابه ثم يعزم على ما يريد(٣٥).

٧ ـ عن نهج البلاغة عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال لعبد الله بن عباس وقد أشار عليه في شيء لم يوافق رأيه: عليك ان تشير علي، فإذا خالفتك فأطعني(٣٦).

٨ ـ عن علي بن مهزيار قال: كتب إليَّ أبو جعفر (ع) ان سل فلاناً أن يشير عليّ ويتخير لنفسه، فهو أعلم بما يجوز في بلده وكيف يعامل السلاطين، فإن المشورة مباركة؛ قال الله لنبيه في محكم كتابه: ﴿وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾؛ فإن كان ما يقول مما يجوز كتبت أصوب رأيه، وإن كان غير ذلك رجوت ان أضعه على الطريق الواضح إن شاء الله. ﴿وشاورهم في الأمر﴾ قال: يعني الاستخارة(٣٧).

٩ ـ عن سليمان بن خالد قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: استشر العاقل من الرجال الورع، فإنه لا يأمر إلا بخير، وإياك والخلاف، فإن مخالفة الورع العاقل مفسدة في الدين والدنيا(٣٨).

١٠ ـ عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): مشاورة العاقل الناصح رشد ويمن وتوفيق من الله؛ فإذا أشار عليك الناصح العاقل فإياك والخلاف، فإن في ذلك العطب(٣٨).

١١ ـ عن الصدوق بإسناده عن أمير المؤمنين (ع) في وصيته لمحمد بن الحنفية قال: اضمم آراء الرجال بعضها الى بعض ثم اختر أقربها من الصواب وأبعدها من الارتياب ـ الى أن قال ـ قد خاطر بنفسه من استغنى برأيه، ومن استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ(٣٩).

ولا بأس بذكر نموذج من أخبار العامة عن النبي (ص) في المقام، وأقتصر على ما جمعه قحطان عبد الرحمن الدوري في كتابه الشورى بين النظرية والتطبيق(٤٠).

١ ـ المستشار مؤتمن.

٢ ـ المستشار مؤتمن، فإذا استشير فليشر بما هو صانع لنفسه.

٣ ـ إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاءكم وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم من بطنها، وإذا كان أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاءكم وأموركم الى نسائكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها.

٤ ـ إذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه.

٥ ـ قال الزهري: قال أبو هريرة: ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسوله الله. وفي المبسوط للسرخسي: حتى إنه كان يستشيرهم في قوت أهله وادامهم.

٦ ـ ما خاب من استخار، ولا ندم من استشار، ولا عال من اقتصد.

٧ ـ من استشاره أخوه فأشار عليه بغير رشده فقد خانه.

٨ ـ ما يستغني رجل عن مشورة.

٩ ـ من أراد أمراً فشاور فيه وقضي هدي لأرشد الأمور.

١٠ ـ لما نزلت ﴿وشاورهم في الأمر﴾ قال رسول الله (ص): أما ان الله ورسوله لغنيان عنها، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمتي؛ فمن استشار منهم لم يعدم رشداً، ومن تركها لم يعدم غياً.

والواقع ان إقامة حكومة اسلامية حقة، لا يمكن أن تكون ـ كما ألمحنا فيما سبق ـ إلا بولاية واسعة النطاق تضفيها السماء على الهيئة الحاكمة أو الفرد الحاكم، وتشمل حق جميع التصرفات التي لا تتقوم الدولة إلا بها، من قبيل:

١ ـ التصرف في ممتلكات القاصر.

٢ ـ وتنبيه العصاة.

٣ ـ وإجراء النظم والقوانين الشرعية ولو عن طريق إجبار من لا يخضع لها بالاختيار.

٤ ـ وخصم المرافعات.

٥ ـ وتوحيد المواقف فيما يحتاج الى ذلك، كما في الأمر بالجهاد وغير ذلك.

٦ ـ والالزام في كثير من الموارد الأخرى بما هو غير لازم بالعنوان الأولي، أي في نفسه وبغض النظر عن أوامر الدولة.

كما ان هذه الولاية تؤدي كثيراً الى تجويز ما هو غير جائز بالعنوان الأولي(٤١).

فالبحث حول جعل الشورى أساساً للحكم يجب أن يتركز على انه هل يُستفاد من أدلة الشورى كونها مبدأ للولاية بعرضها العريض وفي نطاقها الواسع أولاً؟

محتملات الشورى

فنقول: ان المحتملات بدواً في مسألة الشورى ثلاثة:

المحتمل الأول:

ان يدّعى أن الشورى تؤدي الى امتلاك السلطة الشرعية والولاية؛ فلو تمت الشورى على تعيين فرد أو هيئة ولياً فالولاية تثبت له أولها في الحدود التي قررتها نفس عملية الشورى، ولو تمت عملية الشورى على حكم فأقرت بها الأكثرية عاد الحكم نافذاً حتى في الموارد التي يكون الحكم فيها مخالفاً لمقتضى الواجب الالزامي الظاهري الثابت عند الفرد، بغض النظر عن الحكم المذكور(٤٢).

ويمكن للولي المعين بالشورى أن ينفذ قانون العقوبات وغيرها من القوانين التي يجب أن ينفذها الولي لا غير، كما يمكنه أن يشرف على الشؤون الاجتماعية التي لا يسد نقصها إلا من له الولاية.

وبكلمة واحدة: ان الشورى يمكنها أن تثبت جميع شؤون الولاية العامة.

المحتمل الثاني:

أن يدّعى أن الشورى إذا أدت الى لزوم العمل طبق خط خاص، فإن ذلك حكم يلزم الجميع، حتى لو كان على خلاف الرأي الشخصي للمتبع الذي يرى لنفسه عدم الإلزام لولا الشورى.

وبهذا تكون نتيجة الشورى هي تبديل الجواز بالوجوب ودون أن تستطيع ـ أي الشورى ـ أن تثبت للولي كل شؤون الولاية العامة ـ بعرضها العريض ـ ذلك بأن يقال: ان دليل الشورى ليس فيه ظهور يمكن معه إثبات هذا المستوى من الولاية، وإنما الذي يظهر منه أن وزانه هو وزان دليل وجوب الوفاء بالنذر والعهد واليمين

والشرط والعقد، وكلها انما تفترض في المساحة الجائزة من الأحكـام، حيـث لـم يكن يوجد فيها إلزام بخلاف هذه الأحكام ولو بنحو ظاهري.

وهذا المدعى ـ لو تم ـ لم يغننا في مجال إنشاء الحكومة الاسلامية التي يمكنهـا أن تملأ كل الفراغات الاجتماعية، فإنها ـ كما قلنا ـ تتوقف على ثبوت الولاية فـي الدائرة الواسعة التي أشرنا اليها ولا تكتفي الولاية في دائرة تبديل الجواز بـالوجوب فحسب.

المحتمل الثالث:

أن تكون الشورى مجرد أسـلوب للاستـضاءة بـآراء الآخـرين والاسـتفادة مـن تجاربهم وخبراتهم، دون أن تؤدي الى إلزام أو ولاية أو تسليط على أي شيء ـ أي دون أن تنتج الولاية بعرضها العريض ـ كما في المحتمل الاول، وحتى دون أن تنتج الولاية في مجال تبديل الجواز بالوجوب كما في المحتمل الثاني.

ومثل هذا لوحده لا يمكنه ـ كما هو واضح ـ أن يشكل أساسـاً لدولـة إسـلامية إطلاقاً، بعد أن أوضحنا فيما سبق احتيـاج الدولـة قبـل كـل شـيء الـى الولايـة، والمفروض أن الشورى بهذا المعنى لا تؤدي اليها.

وهكذا يبدو لنا: أن الشورى إنما يمكنها أن تشكل أساسـاً للدولـة الاسـلامية إذا استطعنا أن نعين المحتمل الأول وندلل عليه من بين المحتملات الثلاثة المذكورة.

علاقة أدلة الشورى بأدلة ولاية الفقيه

نحن نعلم أن هناك أدلة تنص على أن الولاية العامة إنما هي لله تعالى ثم للرسول (ص) ثم للامام المعصوم ـ على رأي الشيعة ـ ، وأخيراً فهـي للفقيـه الحـائز علـى بعض الشرائط عند غيبة الامام على ما سيأتي الحديث عنها.

ولذا فينبغي لنا أن نلاحظ العلاقة بين أدلة ولاية الفقيه وأدلة الشورى، لو تمت لها دلالة بنحو المحتمل الأول السابق، إذ قد يقال: ان أدلة الشورى ـ حتى لو كانت دالة

على الولاية العامة بعرضها العريض وهو المحتمل الأول ـ لا تنفع في مجال جعل الشورى والتصويت بيد الأمة جميعاً، مع وجود أدلة ولاية الفقيه؛ وذلك لأن الشورى إنما تفرض في المساحة التي تركتها الشريعة ولم تقضِ فيها بقضاء من الله ورسوله، قال تعالى:

﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً﴾(٤٣).

فإذا كان القائد قد عين من قبل الله تعالى كما هو الحال في عصر الرسول (ص)، فهو قضاء من الله تعالى بأنه رئيس الدولة الاسلامية، ولا مورد فيه للشورى. وهكذا الحال في عصر الأئمة المعصومين (ع) ـــ على رأي الشيعة ـ وثبوت إمامتهم بالنص... وكذا أيضاً لو تمت الأدلة على ولاية الفقيه وأثبتت أنه قائد المجتمع في عصر غيبة الامام (ع)، ولذا فلا معنى لطرح هذه المسألة؛ أي مسألة القيادة على بساط الشورى، وانتخاب جميع الأمة.

وإذاً فدليل الشورى ـ لو تم على النحو الأول ـ لا مجال له في دائرة تعيين القائد.

نعم، لو جمعنا بين الدليلين (دليل ولاية الفقيه ودليل الشورى) نعرف أن الشورى والتصويت يجب أن تتم بين الفقهاء أنفسم.

وهكذا يحاول هذا الاعتراض أن يسلب مجموع الأمة الدور الأساس عن طريق الشورى في نظام الحكم الاسلامي، حتى على تقدير دلالة أدلة الشورى على الولاية العامة.

وقد يقال بتعارض الأدلة في فتح مجال لعمل الشورى بين مجموع الأمة، وتأثيرها في غير مجال تعيين القائد المنفذ، وهو مجال الفراغ التشريعي، وذلك بأن يقال:

لنقبل أن الشورى والتصويت من قبل الأمة لا دور لها ولا مجال عند تعيين السلطة التنفيذية العليا من قبل الله تعالى، وهي تتمثل في الفقيه في عصر الغيبة، ومعه لا خيرة للناس في ذلك.

إلا أن هناك منطقة فراغ واسعة تركتها مرونــة الاســلام، لأنهــا تــرتبط بمــساحة حياتية متغيرة غير محددة بعناصر مشتركة؛ فلم تقض الــشريعة فيهــا بحكــم مباشــر وقانون خاص، ولكن عينت من يُرجَع إليه في ملء هذه المنطقة مــلأً منــسجماً مــع متطلبات الظروف. وقد تعارضت الدلالة وتنافت في مجال تعيين هذا المرجع، فمــن دليل يؤكد على أنه الفقيه، الى آخر يركز على أنه الأمة أو الأكثرية.

ووفقاً لهذا العرض يكون الدليلان ـ دليل ولايــة الفقيــه ودليــل الــشورى ـ فــي مستوى واحد، ولا يتقدم أحدهما على الآخر في هذا المجال.

والواقع: أن هذا البيان لا يتم، فقد سبق وان قلنا: أن قوله تعالى ﴿وأمرهم شــورى بينهم﴾ يقرر بأن الشورى إنما تكون بين من يكون الأمر ـ موضوع التشاور ـ أمرهم؛ فإذا كان هناك موضوع ينسب تارة الى دائرة واسعة وينسب تارة أخرى الى جماعــة خاصة في داخل تلك الدائرة، فتصبح إضافة الأمر إلــيهم آكــد وأوثــق، فــإن ذلــك إجمالاً في النص السابق، وتــردداً بــين مــنح الــشورى للــدائرة الكبــرى أو الــدائرة الضمنية.

ودليل ولاية الفقيه يدل على أن موضوع ملء منطقة الفراغ من هذا القبيل، فهو من جهة أمر يهم الأمة وينظّم حياتها، فهو ينسب اليها بهذا الاعتبــار. ولكنــه مــن جهــة أخرى ينسب الى الفقهاء ـ بدلالة أدلة ولاية الفقيه ـ وليس الفقهاء إلا قطاعاً خاصــاً من قطاعات الأمة.

فبناءً على دليل ولاية الفقيه، يكون دليل ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ مجملاً بالنــسبة لهذا المورد، ومع ذلك لا ينهض كدليل معارض لدليل ولايــة الفقيــه غيــر المبتلــى بالإجمال. وتثبت بالتالي أن الولاية ـ سواء في مجال السلطة التنفيذية أو مجال ملء منطقة الفراغ ـ هي للفقيه لا غير، وإن كان لابــد للفقهــاء بحكــم آيــة الــشورى أن يتشاوروا فيما بينهم في كيفية التنفيذ وملء منطقة الفراغ.

الجمع بين الدليلين بانتخاب الفقهاء فقط:

وربما يعترض على ما سبق بأننا لو قبلنا هذه الدلالة التامة لأدلة ولاية الفقيه ومنحناه سلطة التنفيذ وملء منطقة الفراغ، فماذا يبقى في البين لدليل الشورى غير التشاور بين الفقهاء أنفسهم، بينما جاءت الآية في معرض وصف المؤمنين عموماً؟ فهل يمكن تأويلها في إرادة خصوص الفقهاء؟ إن الفهم العرفي يأبى ذلك، ولذا فهو يرى حصول تنافٍ بين الدليلين إذا قبلنا بالنتيجة السابقة(٤٤).

ولذا فإن مقتضى الأخذ بكلا الدليلين ـ لو تمّا في نفسيهما ـ هو القول بمنح الأمة حق انتخاب مرشحيها للحكم، ولكن ليس لها أن تختار من غير الفقهاء، فإذا انتخبت من الفقهاء راح المنتخبون يديرون الأمور بالتشاور فيما بينهم.

فإذا أعطينا الأمة هذا المقدار من النصيب في الأمر، كنّا قد تجاوبنا مع الفهم العرفي الذي لم يستسغ بأي وجه تخصيص الآية الكريمة وجعلها في دائرة الفقهاء فقط(٤٥). إلا أن كل هذا البحث فرع أن نفهم من دليل الشورى مسألة التصويت وإعطاء الولاية بيد الأكثرية أو من ينتخب.

فلنقم بمناقشة أدلة الشورى ومعرفة مدى إمكان تعيين الاحتمال الأول منها من بين الاحتمالات الثلاثة السابقة.

ملاحظة أدلة الشورى

أما الروايات:

فنستثني منها قبل كل شيء ما دل على أن تعيين الامامة في زمن الأئمة المعصومين (ع) أيضاً كان بالشورى والانتخاب(٤٦)! وقد تقدم الحديث عنها.

وهنا نلاحظ أن بعض روايات الشورى لا تشتمل على أمر بالشورى أو نهي عن مخالفتها، وإنما لا تعدو كونها حثاً على التشاور، كما روي عن النبي (ص) قوله: "لا مظاهرة أوثق من المشاورة".

وهذا القسم من الروايات ـ لا يدل على المقصود ـ كما هو واضح.

كما أن هناك قسماً منها يأمر بالمشورة دون أن ينهى عن مخالفة المستشارين، وهي كما في وصية أمير المؤمنين (ع) لمحمد بن الحنفية حيث قال له: "اضمم آراء الرجال بعضها الى بعض ثم اختر أقربها الى الصواب وأبعدها من الارتياب".

وهذا القسم لو فرض(٤٧) دلالته على وجوب المشورة على الإطلاق فإنه لا دلالة فيه على كون لزوم التشاور لأجل ما في الشورى من ولاية، ذلك أن الولاية لم تؤخذ ـ لا لغة ولا عرفاً ـ في كلمة الشورى.

ولهذا فيمكننا أن نقول: ان المراد به هو إيجاب التشاور طبق المحتمل الثالث من المحتملات الثلاثة الماضية، وذلك للاستضاءة بآراء الآخرين والاستفادة من خبراتهم، كما هو الظاهر من الوصية الماضية حيث يقول (ع): "ثم إختر أقربها من الصواب وأبعدها من الارتياب"، ويعطي الخيار بيد المستشير دون المستشارين.

وهناك قسم ثالث من الروايات ينهى عن مخالفة نتيجة الشورى، كقوله (ص): "استرشدوا العاقل ولا تعصوه فتندموا".

وهذا القسم يمكن حمله على مجرد الحث دون الوجوب والولاية، وذلك بملاحظة أن هذه الرواية لم ترد بالنسبة لخصوص الأمور العامة، وإنما تشمل الأمور الشخصية. ومن الواضح أن المشورة في الأمور الشخصية ليست إلا بمعنى الاستضاءة بآراء الآخرين بلا أي إلزام.

ولعل أكثر الروايات دلالة على المقصود ما مضى عن رسول الله (ص): "إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاءكم وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم من بطنها، وإذا كان أمرؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاءكم وأموركم الى نسائكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها".

وهناك نقطتان يمكن أن تؤثرا في قوة الاستدلال بهذا الحديث:

النقطة الأولى: أنه يمكن أن يدّعى في هذا الحديث أنه لا يشمل إطلاقاً الأمور الشخصية، لأن قوله (ص) "أموركم شورى بينكم" موجّه الى المجتمع المسلم من

حيث هو مجتمع، والأمر أمره، فلا ينظر الى الأمور الفردية الشخصية. ولذا نجد عدم افتراض مستشير ومستشار في الحديث(٤٨)؛ فهناك وحدة بين المستشيرين والمستشارين تتجلى في المجتمع. وعليه فهذه الأمور هي الأمور العامة.

وإذ قد عرفنا أن الرواية لا تشمل الأمور الشخصية، فإن هذه الرواية لا تكون مبتلاة بالإشكال الذي أوردناه سابقاً على الروايات؛ إذ كان شمولها للأمور الشخصية يصرفها الى أن المراد بها هو خصوص الاسترشاد والاستضاءة بآراء الآخرين، دون أن تنتج أي ولاية.

وهو المحتمل الثالث من المحتملات السابقة.

فإذا استطعنا أن نعثر على دلالة في الرواية على المحتمل الأول للشورى ـ أي إعطاء الولاية للأكثرية مثلاً أو لمن يعين من قبلها ـ لم يكن لهذه الدلالة معارض من هذه الجهة.

النقطة الثانية: ان في الرواية قرينة تصرفها الى المحتمل الأول للشورى دون الثالث، وهي ما أشرنا إليه من وحدة المستشير والمستشار وعدم افتراض اختلافهما.

بيان ذلك: أن أكثر روايات الشورى فرض فيها مستشير ومستشار، وفرض أحدهما على الآخر، وفرض الأمر المستشار فيه أمراً راجعاً الى المستشير دون المستشار، وذلك من قبيل وصية أمير المؤمنين (ع) لمحمد بن الحنفية الماضية "اضمم آراء الرجال بعضها الى بعض"؛ فالمستشير هو محمد بن الحنفية مثلاً والمستشارون هم الرجال.

وقوله: "لا مظاهرة أوثق من المشاورة" محتمل لذلك؛ فهناك شخص يحتاج الى ظهر وقوة فتقول الرواية أن قوته بالمشورة مع الآخرين.

وقوله فيما مضى أيضاً: "استرشدوا العاقل ولا تعصوه"؛ فهناك شخص يسترشد عاقلاً.

وقوله: "من لا يسترشد يندم"؛ والفرد طبعاً يستشير غيره لا نفسه.

وقوله: "لن يهلك امرؤ عن مشورة".

وقوله: ″إذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه″. وغير ذلك.

فهذه الروايات فرضت مستشيراً له أمر يحتاج فيه الى مشورة ومستشاراً، ولذا فبالإمكان حملها على المحتمل الثالث، بأن يقال ان المستشير يعمل في النهاية برأيه لا برأي المستشار وإنما يستشير لكسب العلم والمعرفة، واحتمال تأثير كلام المستشار على رأيه وتبدل رأيه بذلك.

وأما النهي الوارد في بعضها عن مخالفة المستشار، فيحمل على الحث على العمل برأيه ما لم تتحقق رؤية واضحة على خلافه وذلك بما مضى من قرينة عدم تخصيص المشورة بالأمور العامة.

وأما قوله: ″أموركم شورى بينكم″ فليس المفروض فيه مستشير ومستشار يختلف أحدهما عن الآخر، وإنما الأمر أمرهم جميعاً، فكلهم مستشيرون وكلهم مستشارون في أمر مشترك.

فلا يتطرق بحسب المفهوم العرفي احتمال أن المستشير يعمل برأيه لا برأي المستشارين كي يحمل على المعنى الثالث، إذ لا يوجد مستشير منفصل عن المستشارين، كما لا يتطرق عرفاً أيضاً احتمال العمل برأي ولي ما منفصلاً عن المشورة بنكتة سيأتي توضيحها ان شاء الله عند الاستدلال بالآية الثانية على الشورى.

إذن، فيصبح المفهوم العرفي للكلام هو: أن الرأي رأي المجموع على شكل الأخذ برأي الأكثرية مثلاً أو على أي شكل آخر. وبهذا يثبت المعنى الأول وتثبت إمكانية تعيين ولي الأمر بالشورى.

وحاصل ما ذكرناه هو إمكان القول بتمامية دلالة هذه الرواية لولا الملاحظة العامة الماضية في أول بحث الشورى. إلا أنه لا قيمة لهذه الرواية من حيث السند. وواضح أن روايات الشورى ـ وإن قلنا أنها متواترة أو مستفيضة ـ إذا كان ما يمكن أن يتم منها دلالة لا يبلغ حد التواتر ولا الاستفاضة سقط بضعف السند.

البحث عن آية ﴿وشاورهم في الأمر﴾.

وأما الآيات فتنحصر في الآيتين الشريفتين:

الأولى: هي قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾.

ويمكن المناقشة في الاستدلال بهذه الآية بوجهين:

الوجه الأول:

ان الاستدلال بهذه الآية الشريفة اما أن يفترض نشوؤه من إدعاء أن الأخذ بآراء الغير المستشار متضمن في مفهوم (الشورى)، فإذا أطلق هذا اللفظ ومشتقاته فهم منه استقراء آراء الآخرين والأخذ بأكثريتها مثلاً. أو يفترض نشوؤه من ادعاء أن الأمر بالشورى إنما هو للوصول إلى ما هو أقرب للواقع، ولا يتم هذا إلا إذا عمل المستشير برأي الآخرين. في حين أنه لو استشارهم ثم أعرض عمّا توصلوا اليه فإن هذه الشورى سوف لا تحقق هدفها المرجو. وهكذا تجعل هذه الصفة الطريقية للشورى قرينة عرفية على أنه يهدف من الأمر بالشورى إعطاء الولاية للأكثرية مثلاً.

أما الفرض الأول فباطل جزماً، فلم يؤخذ ـ لغة ـ في مفهوم "الشورى" أن يؤخذ بآراء الغير لتثبت بذلك الولاية لهم ولو بنحو ناقص فضلاً عن ثبوتها ـ أي الولاية ـ بالنحو الكامل. وبه نعرف أن لا دليل هناك من مفهوم الشورى يلزمنا بحمل "الشورى" في الآية على المحتمل الأول أو المحتمل الثاني.

وهكذا أيضاً لا يتم الفرض الثاني، إذ حتى لو قبلنا أن المشورة المفروضة في الآية كانت لتحقيق الوصول الى ما هو الأصلح أو للتعويد على مبدأ يوصل الأمة الى ما هو الأصلح "وإن كان النبي (ص) غير محتاج الى ذلك"، حتى لو قبلنا هذا، فإنه لا يلازم ولا يقتضي أن تعطى الولاية للأكثرية، إذ يحتمل أن يكون الأمر بالشورى لتحصيل المعرفة بآراء الآخرين والاستضاءة بأفكارهم وتجاربهم التي تضاف الى تجارب المستشير مما يقربه الى ما هو الأصلح حتى لو لم يلتزم برأي الأكثرية. وإنما استعرض الآراء وانتخب منها ـ حسب فهمه وتصوراته ـ الرأي الأصلح الذي قد لا يعدو أن يكون رأي القلة، أو رأيه هو لا غير بعد أن رأى بطلان آرائهم.

هذا، وقد لا يكون الأمر بالشورى في هذه الآية باعتبارها طريقاً للوصول الى الرأي الأسد، وإنما باعتبارها عملية تطيب القلوب والعواطف وتحملها بشكل أكثر مسؤولية الأمر الذي استشير فيه. وإذا راجعنا سياق الآية رأيناه يناسب هذا المعنى، إذ يقول تعالى:

﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفظّوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾.

انه سياق تطييب القلوب وشدها الى الدعوة الاسلامية، فلا يتم الاستدلال بهذه الآية الكريمة حتى لو فرضنا أن سبيل الوصول الى الأصلح منحصر بالأخذ برأي الأكثرية.

هذا، وقد تجعل رواية علي بن مهزيار ـ التي سبق ذكرها ـ شاهدة على أن الملاحظ في الآية الكريمة هو عنصر الوصول الى الحق والأصلح دون مجرد تطييب القلوب وتحميل المسؤولية.

فقد روى العياشي عن أحمد بن محمد عن علي بن مهزيار قال: كتب إليَّ أبو جعفر (ع) أن سل فلاناً أن يشير عليَّ ويتخير لنفسه فهو أعلم بما يجوز في بلده وكيف يعامل السلاطين، فإن المشورة مباركة؛ قال الله لنبيه في محكم كتابه: ﴿وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾؛ فإن كان مما يجوز كتبت أصوب رأيه، وإن كان غير ذلك رجوت أن أضعه على الطريق الواضح أن شاء الله. ﴿وشاورهم في الأمر﴾ قال: يعني الاسختارة.

إلا أن هذه الرواية لم تدل على أن الغرض الأساس في المشورة في الآية الشريفة كان هو اكتشاف الأصح، فلا يمكن أن نثبت وجوب المشورة بالآية الكريمة كقاعدة عامة من باب الوصول الى ما ينبغي العمل به.

ثم ان هذه الرواية ضعيفة سنداً، لعدم معرفتنا بالرواة الذين كانوا الواسطة بين العياشي وأحمد بن محمد.

وإذ قد أثبتنا ـ الى هنا ـ عدم وجود دلالة على ان الشورى في الآية فإنما كانت للعمل برأي الأكثرية قلنا: ان هناك دلالة على خلاف ذلك تستفاد من قوله تعالى: ﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾، فهذا يعني عدم وجوب العمل برأي المشاورين. فليس المفروض في مورد الآية التشاور لاتباع نتيجة رأيهم أياً كانت، وإنما طلبت منه (ص) أن يشاورهم ثم يتخذ هو القرار النهائي، ويتوكل على الله.

ومن هنا، فليس من الصحيح ما جاء في تفسير المنار حيث فسر ﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾ بالعزم على امضاء ما ترجحه الشورى(٤٩)، لأن هذا الكلام إنما يتم لو كان صدر الآية ظاهراً في الإلزام باتباع رأي الأكثر، فيحمل عندئذ "فإذا عزمت" على امضاء ما ترجحه الشورى، أما مع عدم ظهور الصدر في ذلك فإن قوله تعالى "فإذا عزمت" محذوف المتعلق؛ أي لم يذكر العزم على ماذا، وهذا الحذف يصبح ظاهراً في أن متعلق العزم عبارة عما يرتئيه هو بنفسه(٥٠). وتكون الآية ظاهرة في المحتمل الثالث من المحتملات التي ذكرناها في الشورى، وهو مجرد طلب الاسترشاد بآراء الآخرين بلا أي إلزام في البين.

الوجه الثاني:

أنه لا يمكن تفسير الآية الكريمة بفرض أي ولاية للمستشارين أو الأكثرية، فمن الواضح عدم وجود أي حاكمية أو ولاية لأي جهة في مورد الآية ـ وهو النبي (ص) ـ إذ هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

فإذا قالوا: أن عمل النبي بالشورى كان لغرض تدريب الناس على الالتزام بهذا النظام وإن لم يكن بنفسه محتاجاً الى الشورى ولم تكن للمشاورين أي ولاية عليه.

قلنا: انه إذا لم نقبل وجود الولاية في المورد الذي صرحت الآية به، فكيف نقبل دلالتها على الولاية في غير موردها(٥١)؟!

البحث عن آية ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾.

وتقريب الاستدلال بها أن يقال: أنه لا إشكال في أن المفروض عادة في باب الاستشارة أن المستشير يعمل بعد الاستشارة برأي ما، فما هو الرأي الذي يعمل به في المقام، وهل يتعين أن يكون هو رأي المستشارين أو أكثريتهم مثلاً، أو لا يتعين ذلك، بل قد يطرح رأي المستشارين جميعاً ويعمل برأي نفسه لإقوائية أدلته، أو لأن كل واحد من المستشارين دله على نقاط ضعف كلام الآخر مثلاً، أو أن هناك ولياً آخر في المجتمع غير الأكثرية، أو من تعينه الأكثرية يتعين الأخذ برأيه، وإنما كانت الاستشارة لأجل الاستضاءة بأفكار الناس، فقد تؤثر أفكار الناس على الولي وتنير الدرب أمامه؟

فهذه فروض ثلاثة:

١ ـ فرض العمل برأي المستشارين.

٢ ـ فرض كون الاستشارة لأجل الاستضاءة بأفكار الآخرين، ثم يعمل المستشير بما يرتئيه هو.

٣ ـ فرض كون الاستشارة لأجل الاستضاءة بأفكار المستشارين، ثم الذي يصمم على رأي معين ويتبع الآخرون رأيه هو ولي المجتمع لا الأكثرية.

اما الفرض الأول فهو المقصود.

وأما الفرض الثاني، وهو أنه قد يأخذ المستشير برأي نفسه ويطرح رأي المستشارين فهذا يتوقف على المغايرة بين المستشير والمستشار، بينما نجد هذا خلاف ظاهر الآية الكريمة التي أضافت الأمر الى ضمير راجع الى نفس المستشارين.

وأما الفرض الثالث، وهو افتراض وجود شخص ما غير تمام المستشارين أو أكثريتهم يجب الرجوع إليه، فهو وإن كان محتملاً في المقام، ولكنه خلاف الظاهر في الآية الشريفة، وكذا في رواية "أموركم شورى بينكم"، وذلك بنكتة عدم وجود

أي إشارة في الكلام من قريب أو بعيد الى وجود ولـي مـن هـذا القبيـل يؤخـذ برأيه(٥٢).

إذن فالمتعين هـو الفـرض الأول، وهـو العمـل بـرأي المستـشارين أنفـسهم أو أكثريتهم. وهذا يعني إعطاء الولاية للأمة أو الأكثرية؛ إما ولايـة جزئيـة فـي دائـرة تبديل الجواز بالوجوب كما هو الحال في المحتمل الثاني مـن المحـتملات الثلاثـة التي عرضناها لأدلة الشورى، أو ولاية عامة تتم على أساسها إقامة الدولة كمـا هـو الحال في المحتمل الأول من تلك المحتملات الثلاثة. وهذا هـو المتعـين بمقتـضى إطلاق الدليل، فإن التقيد بتلك الدائرة الخاصة هو الذي يحتاج الى القرينة(٥٣).

وقد يقال: انه لا يستفاد من الآية الشريفة وجوب الالتـزام بالـشورى، وذلـك لأن سياق الآية يمنع عن الدلالة على الوجوب، قال الله تعالى: ﴿فما أوتيـتم مـن شـيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون* والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون* والذين استجابوا لـربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقنـاهم ينفقـون* والـذين إذا أصـابهم البغي هم ينتصرون﴾، حيث نلاحظ أن جملة ﴿أمرهم شـورى بيـنهم﴾ وقعـت فـي سياق جمل عديدة تبين تعاليم اخلاقية للشريعة بعـضها واجـب وبعـضها مـستحب وبعضها يكون في بعض الفروض واجباً وفي بعض الفروض غير واجب، بل أحيانـاً غير صحيح، كالإنفاق مما رزقهـم الله تعـالى، وهـذا الـسياق يكـسر الدلالـة علـى الوجوب.

إلا أن هذه المناقشة إنما تفيد في مقابل جعل الآية الشريفة دالـة علـى الوجـوب بعد تطبيقها على المحتمل الثالث من الشورى، فتكون الآية أمـراً بالمـشورة لأجـل الاستضاءة بأفكار الآخرين. وهكذا يتردد الأمر بين أن يكون هذا الأمر أمـراً وجوبيـاً أو استحبابياً، وعندئذ يقال: إن السياق المذكور لا يدع الأمر دالاً على الوجوب.

أما إذا فسرنا الآية بتشاور المسلمين فيما بينهم في أمورهم واتبـاع رأي الأكثريـة دون مجرد الاستضاءة بالأفكار والتجارب، فإن العرف لا يحتمل أن يكون الأمر أمـراً

استحبابياً، لأنه يتعلق بمبدأ هام لحل مشاكل المجتمع الاسلامي وإدارة شؤونه العامة. ومعه يقال: ان الشورى إما أن تنتج الولاية العامة التي تشكل أساس الحل الاجتماعي أولا، فإن لم تكن تنتج الولاية شرعاً لم تكن علاجاً للمشكلة الاجتماعية، فلا معنى للأمر بها سواء كان الأمر للوجوب أو للاستحباب. وإن كانت تؤدي الى ولاية شرعية عامة لمن ينتخب أو للأكثرية كي تنحل المشكلة بذلك اذن فالأمر للوجوب، فإن اتباع الولي أمر واجب، ولا معنى لجعله مستحباً، إذ الاتباع الاستحبابي وغير الإلزامي ليس أساساً لحل المشكلة الاجتماعية.

وهكذا بينا أقصى ما يمكن ذكره في تأكيد الاستدلال بالآية الكريمة على جعل الشورى أساساً لبناء الدولة الاسلامية.

والواقع أن هذا الاستدلال لا يمكن أن يتم، فصحيح أن مورد الآية الكريمة يبعد جداً أن يفترض فيه كون المستشير شخصاً أهمه أمر فاحتاج الى شخص آخر كمستشار له، دون أن يكون لهذا الآخر أي رابطة بالأمر المذكور، وإنما كان الأمر في الآية مضافاً للمستشارين أنفسهم، إلا أن هناك في مورد الآية احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يكون المقصود اتخاذ رأي المستشارين أو الأكثرية منهم مرجعاً في تحديد المواقف في القضايا العامة.

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود هو الشورى بمحتملها الثالث، أي مجرد استعانة الناس بعضهم ببعض في الأفكار والخبرات، مع فرض وجود ولي للأمر هو الذي يقرر المواقف ويحسم الأمر فيها، مستفيداً من مشورته واطلاعه على آراء الأخصائيين في كل مورد يرتبط بهم.

والاحتمال الثاني هذا هو الظاهر من الآية.

أما ما ذكرناه في معرض تقوية الاستدلال من أن فرض الأخذ برأي ولي الأمر خلاف الظاهر لاحتياجه الى قرينة ومؤونة زائدة غير مذكورة في الآية، فإنه غير صحيح باعتبار

ان الظاهر من الآية الكريمة أنها تصف جماعة المؤمنين ببعض الأوصاف الحسنة، وهي عبارة عن أفعال وتروك ـ أي امتناعات عن أفعال ـ وصفات مرغوب فيها شرعاً في زمان نزول الآية على الأقل.

أما افتراض أن بعض هذه الصفات مما يرغب الالتزام به في زمان مستقبل فحسب، حيث لا يكون أمراً حسناً إلا في ظرف يتحقق فيما بعد زمان نزول الآية؛ هذا الافتراض خلاف ظاهر الآية.

ومن الواضح أن الولاية الالهية في عصر النبي (ص) كانت له لا للشورى، وانه كان أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وقد أمر بالمشورة وترك له الخيار بأن يعزم فيتوكل على الله في تنفيذ عزمه، اما تشاوره مع الناس فإما انه كان لجلب النفوس وتطييب القلوب، أو أنه كان من باب معرفة آراء الآخرين ـ أي المحتمل الثالث ـ على أشد تقدير.

إن ظهور الآية في أنها تصف أناساً مؤمنين نموذجيين تحسن منهم هذه الصفات في زمان صدور الآية لا في زمن متأخر فحسب، وكذلك وضوح وجود ولي الأمر للمسلمين ـ وقتئذ ـ هو رسول الله (ص) وأن لا ولاية أخرى تثبت عن طريق الشورى. كل هذا يشكل دليلاً وقرينة تكاد تكون متصلة بالآية، كأنه قد صرح بها على الأخذ برأي ولي الأمر بعد المشورة وقتئذ.

صحيح ما قلناه سابقاً: من أن فرض الأخذ برأي ولي الأمر بعد المشورة دون رأي المستشارين خلاف ظاهر الآية لولا القرينة.. ولكن قد عرفنا أن القرينة موجودة بنحو تشبه التصريح بها أثناء نزول الآية لأنها واضحة في الأذهان وضوحاً تاماً.

وبهذا يظهر أن الاستدلال بهذه الآية الكريمة على منح الشورى الولاية الشرعية العامة استدلال باطل.

آية: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير﴾

وفي ختام هذا البحث نود أن نسجل عجبنا الشديد ممن استدل على نظام الشورى بآية كريمة أخرى، هي قوله تعالى:

﴿ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾(٥٤).

ومن هؤلاء الشيخ محمد عبده كما جاء في تفسير المنار(٥٥) وقحطان الدوري في كتاب (الشورى بين النظرية والتطبيق)(٥٦).

ونحن لا ندري كيف يمكن الاستدلال على نظام الشورى بالأمر بالدعوة الى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟! وهل يدل ذلك على أن أسلوب تطبيق المعروف وافناء المنكر عبارة عن اتباع الشورى أو التصويت؟ وأنى يدل على كون الشورى مبدأً للولاية العامة التي تشكل هي أساساً شرعياً لإدارة شؤون الدولة دون غيرها؟!

وعلى أي... فإن الاستدلال بأي آية أو رواية ـ حتى لو سلمتا من الإشكال الخاص عليهما ـ مبتلى بالملاحظة العامة التي عرضناها في مطلع الحديث عن الشورى بالتفصيل، حيث رأينا بوضوح عدم اهتمام القائد الأعظم رسول الله (ص) ببيان نظم الشورى ومبادئها، وكذلك عدم ورود شيء من ذلك ـ لدى الشيعة ـ عن أئمة اهل البيت (ع) قبل الغيبة.

ولو فرضنا أن الرسول (ص) أو أحد الأئمة (ع) كان مهتماً بهذه المسألة ـ التي ترتبط بجانب حياتي هام جداً لا يمكن ان يترك مبهماً ـ لوصلنا شيء من البيانات والنصوص الشرعية الموضحة ـ على أقل تقدير ـ ولكننا نلاحظ عدم وصول شيء على الإطلاق.

اللهم الا ان نحتمل أن قوله تعالى ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ ينظر الى مستقبل لم يحن بعد لحد الآن، وحينذاك ستبين شروط الشورى وحدودها ونظمها ولو من قبل الامام المهدي (ع) حين ظهوره. وإن كان هذا الاحتمال في الآية الشريفة خلاف

ظهورها في أنه وصف فعلي مستحسن حين نزول الآية وليست تبين حكم نظام يجب تطبيقه في المستقبل البعيد.

وعلى أي حال، فإننا لا يمكننا أن نستفيد من الآية ولا من أي دليل آخر كون الشورى أساساً لنظام الحكم بعد الرسول الأعظم (ص) أو في عصر الغيبة.

وبهذا يتضح أن نظام الشورى أيضاً كالنظام الديموقراطي لا يشكل أساساً منطقياً صحيحاً للدولة.

شورى الفقيه

يمكن أن يقال: اننا بالجمع العرفي بين أدلة ولاية الفقيه الآتية ـ لو تمت ـ والآية الشريفة ـ ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ بعد جعلها ناظرة الى جانب الاستضاءة بآراء الآخرين والاسترشاد بتجاربهم ـ وهو المحتمل الثالث ـ بالجمع بينها نفهم وجوب قيام الفقيه بالتشاور في الأمور المختلفة والاستعانة بأفكار الآخرين. لا بمعنى العمل برأي الأكثرية مثلاً، بل لمجرد الاستضاءة والقرب من الحقيقة وتكثير الخبرات.

وحينئذ فلا ينبغي حمل الشورى على لزوم معرفة آراء جميع من يهمهم موضوع الشورى وكل من كان الأمر أمرهم، وإنما تجعل ناظرة لمبدأ عقلائي يدعو الى تجميع الخبرات المختلفة وملاحظة آراء الآخرين قبل الإقدام على العمل.

ومن الواضح أن هذا المبدأ العقلائي لم تلحظ فيه مسألة إحصاء آراء كل من له صلة بالموضوع المشاور عليه، فإن هذا هو مقتضى عقلية أنصار الديموقراطية التي تجعل لكل من يكون الأمر أمره الحق في إبداء رأيه وتقرير مصيره، لا عقلية السعي لمعرفة السبيل الأصلح والواقع عن طريق الاستنارة بالعقول والخبرات، إذ الاستشارة تتحقق ـ في كثير من الأحيان ـ ضمن المشورة المركزة والبحث وتبادل الآراء بين مجموعة خاصة، ولربما كانت فرص الوصول الى الواقع من خلال هذه المشورة

الخاصة أكبر بكثير منها عند إحصاء الآراء، اللهم قد يتفق ترتب أثر على كون عدد الراغبين في الموضوع المشاور عليه أو نسبتهم المئوية عالية، وهذا أمر آخر.

وحاصل القول: أن الآية الشريفة بعد حملها على المعنى الثالث للشورى لا تكون ناظرة على المشورة مع الكل أو ما يقرب من الكل.

ولكن هل يتم هذا الجمع وتصح هذه النتيجة، ويكون من الواجب على الفقيه الوالي أو الفقهاء ـ التشاور في الأمور العامة مع الناس؟

ربما قيل بهذا الصدد: ان هذه الاستفادة والنتيجة غير صحيحة، لأنها متوقفة على أن تكون الآية دالة على وجوب الشورى، في حين أن حملها على المحتمل الثالث من محتملات الشورى يجعلها غير دالة على الوجوب بملاحظة سياقها ـ كما قدمنا ـ

نعم، لم تكن تقبل الحمل على الاستحباب لو كنا حملنا الشورى على معنى الأخذ بآراء المستشارين. وعليه فالآية ـ من خلال سياقها ـ لا تدل على أكثر من أن الشورى أدب من آداب الاسلام قد يكون واجباً وقد يكون مستحباً وقد يختلف وجوبه واستحبابه باختلاف الموارد والخصوصيات. إذن فلا يمكن إثبات وجوب المشورة على الفقيه الذي هو ولي الأمر بهذه الآية الشريفة.

نعم، سنرى فيما يأتي أن ولي الأمر إنما جعل ولياً لسد نقص المولّى عليه وإنما يجب عليه مراعاة مصالح المولّى عليه؛ فالفقيه لم يجعل ولياً على المجتمع كي يستبد عليهم بالآراء، وإنما جعل ولياً عليهم كي يخدمهم ويرعى مصالحهم. وحيئذ إذا رأى من المصلحة الملزمة أن يستشير في الأمور وجبت عليه الاستشارة، واذا رأى أحياناً أن المصلحة تلزمه بالأخذ برأي الأكثرية مثلاً لا بمجرد المشورة وجب عليه ذلك.

هذا، وقد يلاحظ البعض أن الآية الشريفة ـ بعد أن كانت بصدد بيان أوصاف المسلمين النموذجيين ومنها الشورى ـ يستفاد منها أن المشورة هي في صالح الأمة

دائماً، ولما كان من المفروض في الولي لزوم مراعاة مصالح المولى عليه فإنه يثبت وجوب المشورة على الفقيه في كل أمور المسلمين دائماً.

والحقيقة النهائية: هي أنه بعد أن حملنا الشورى على المعنى الثالث لا يمكن ان يستفاد من الآية الوجوب المطلق ـ حتى لو ضممنا اليها الملاحظة السابقة ـ فيقال: انها واجبة دائماً وفي كل أمر لأنها دائماً لصالح الأمة بلا استثناء ـ بل يحتمل أن يكون الأمر ناظراً الى المشورة العقلائية المرنة المختلف حكمها باختلاف الموارد، ذلك لوقوع هذه الجملة في الآية الشريفة في سياق الانفاق والمغفرة، ومن الواضح أنها امور تختلف أحكامها باختلاف الموارد؛ فقد تكون واجبة وقد تكون مستحبة وقد لا تكون مرغوباً فيها، فليست اذاً اموراً حدية ودائمة.

وهكذا نجد أنه لا يمكن أن يستفاد من الآية الشريفة أكثر مما هو ثابت ـ بغض النظر عنها ـ وهو أنه يجب عادة وفي غالب الامور على ولي الامر ـ وهو الفقيه الجامع للشرائط ـ أن يعمد للشورى لتنير له الطريق الأصوب.

ثم اننا ـ حتى لو غضضنا النظر عن سياق الآية ـ لا يمكن أن نستفيد منها وجوب المشورة المطلق، ذلك أننا بعد حملنا الشورى في الآية على المحتمل الثالث من محتملاتها ـ أي مجرد الاستضاءة ـ وهو ارتكاز عقلائي موجود عند كل العقلاء، يصبح هذا الارتكاز العقلائي بنفسه مؤثراً في فهم حدود الشورى ويجعل الآية مشيرة الى نفس القاعدة العقلائية المرنة غير الصارمة ولا تتعدى دائرتها المرنة هذه.

ولاية الفقيه

سبق أن قلنا: ان الحكومة الصالحة هي الحكومة التي تكون مؤسسة على أساسين:

الأول: الولاية المشروعة المستمدة من مبدأ صحيح.

والثاني: كونها كفيلة بإسعاد المجتمع ومحققة لمصالحه.

فهل أن ولاية الفقيه ــ وهي الشكل المنسجم مع المنهج الشيعي ــ واجـدة لكـلا الأساسين أو لا؟

هذا ما نهدف الى بحثه الآن:

ولاية الفقيه هي امتداد لولاية النبي والامام، ومبدأ الولاية عند المـسلمين هـو الله تعالى خالق كل شيء ومبدعه، وهو المولى الحقيقي، والناس عباد له يجـب علـيهم اتباع أوامره والانتهاء بنواهيه. وقد أعطى الله تبارك وتعالى ــ فـي رأي المـسلمين ــ ولاية الناس بيد النبي الأعظم (ص) وآله فقال تعالى: ﴿النبي أولـى بـالمؤمنين مـن أنفسهم﴾(٥٧)، ثم انتقلت الولاية في رأي الشيعة بعد النبي الى أوصيائه المعصومين (ع) المنصوص عليهم تباعاً.

وليس بحثنا هنا بالطبع عن اثبات ولاية الله أو النبي (ص) كما يقوله المـسلمون، ولا عن ولاية الأئمة المعصومين (ع) كما تقوله الشيعة؛ فهـذه الأبحـاث لهـا كتبهـا العقائدية الاسلامية والشيعية، بل نتكلم هنا مبنياً على مباني الاسلام والتشيع كي نرى ما اذا كانت الادلة في اطار مذهب الشيعة كافية لاثبات ولاية الفقيه نابعة مـن مبـدأ الاسلام والوحي.

ولكننا نشير الى أنه لو لم يصح ما ادعته الشيعة من تعيين النبي (ص) لخليفته من بعده بالنص، فنظام الاسلام ــ الذي جاء به النبي لإسعاد البشرية في الدنيا والآخرة ــ سيكون لا محالة ناقصاً، وهذا النقص لا يخلو أمره عن أن يكون من الله تعالى أو من تقصير النبي في التبليغ ــ تعالى الله ورسوله عن ذلك علواً كبيراً ــ ذلـك لمـا عرفنـا بالتفصيل من أن الاسلام لم يفرض الشورى أساساً للحكومـة بعـد الرسـول (ص)، بينما اسعاد البشرية من ناحية وتطبيق أحكام الاسلام من ناحية أخرى لا يكونـان إلا عن طريق نظام الحكومة الاسلامية، ولم يأت الاسلام بأي أساس آخر للحكومة بعـد الرسول غير أساسَي الشورى والنص، اذن فانكار النص يساوق اتهام الاسلام بالنقص أو اتهام مبلغه بالتقصير(٥٨).

هذا، وترى الشيعة أن الامام الثاني عشر عين ـ على أساس غيبته ـ نواباً أربعة واحداً بعد آخر بالنص من قبله عليه السلام، وهم:

١ ـ عثمان بن سعيد العمري.

٢ ـ محمد بن عثمان العمري.

٣ ـ الحسين بن روح النوبختي.

٤ ـ علي بن محمد السمري.

أما بعد انتهاء دورهؤلاء النواب الأربعة، فالمستفاد من الروايات المروية عند الشيعة هو اعطاء النيابة عن الامام والولاية العامة بيد الفقهاء الواجدين لمواصفات معينة سيأتي البحث عنها.

وليس المقصود من ثبوت الولاية العامة للفقهاء كونهم كالنبي والامام أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فالولاية بمعنى الأولوية من النفس انما ثبتت للنبي والامام بالنص الصريح، أما المنصرف الى الذهن عرفاً(٥٩) من ادلة الولاية ـ سواء في ولاية الأب على الأولاد أو في ولاية الفقيه على المجتمع أو غير ذلك ـ فهو الولاية في حدود تكميل نقص المولّى عليه وعلاج قصوره.

مقاطع مما كتبه سماحة آية الله العظمى الإمام الخميني (دام ظله)

وقد أفتى عديد من علماء الشيعة بهذه الولاية العامة للفقيه الجامع لمواصفات معينة، أخص هنا بالذكر منهم سماحة آية الله العظمى الامام الحاج السيد روح الله الموسوي الخميني (دام ظله)، حيث أثبت الولاية العامة للفقيه وجعل نظام الحكومة الاسلامية مبتنياً على أساسها، وله كلام مفصل حول هذا الموضوع في كتابه الذي ألفه في (البيع)، أقتطع منه هنا بعض المقاطع، فقد قال سماحته:

"... فالاسلام أسس حكومة لا على نهج الاستبداد المحكّم فيه رأي الفرد وميوله النفسية على المجتمع ولا على نهج المشروطة(٦٠) أو الجمهورية المؤسسة على القوانين البشرية التي تفرض تحكم آراء جماعة من البشر على المجتمع، بل حكومة تستوحي وتستمد في جميع مجالاتها من القانون الإلهي. وليس لأحد من الولاة

الاستبداد برأيه، بل جميع ما يجري في الحكومة وشؤونها ولوازمها لابد وأن يكون على طبق القانون الإلهي حتى الطاعة لولاة الأمر.

نعم، للوالي أن يعمل في الموضوعات على طبق الصلاح للمسلمين أو لأهل حوزته، وليس ذلك استبداداً بالرأي، بل هو على طبق الصلاح، فرأيه تبع للصلاح كعمله...

يبقى الكلام في شخص الوالي، ولا إشكال على المذهب الحق أن الأئمة والولاة بعد النبي (ص) سيد الوصيين أمير المؤمنين وأولاده المعصومون صلوات الله عليهم أجمعين خلفاً بعد سلف الى زمان الغيبة، فهم ولاة الأمر ولهم ما للنبي (ص) من الولاية العامة والخلافة الكلية الإلهية.

أما في زمان الغيبة فالولاية والحكومة وإن لم تجعل لشخص خاص لكن يجب بحسب العقل والنقل أن تبقيا بنحو آخر...

ان الحكومة الاسلامية لما كانت حكومة قانونية، بل حكومة القانون الإلهي فقط، وإنما جعلت لأجل إجراء القانون وبسط العدالة الإلهية بين الناس، لابد في الوالي من صفتين هما أساس الحكومة القانونية ولا يعقل تحققها إلا بهما: احداهما العلم بالقانون، وثانيتهما العدالة. ومسألة الكفاية داخلة في العلم بنطاقها الأوسع، ولا شبهة في لزومها في الحاكم أيضاً. وإن شئت قلت: هذا شرط ثالث من أسس الشروط ...

يرجع أمر الولاية الى الفقيه العادل، وهو الذي يصلح لولاية المسلمين، إذ يجب أن يكون الوالي متصفاً بالفقه والعدل، فالقيام بالحكومة وتشكيل أساس الدولة الاسلامية من قبيل الواجب الكفائي على الفقهاء العدول.

فان وفق أحدهم بتشكيل الحكومة يجب على غيره الاتباع، ون لم يتيسر الا باجتماعهم يجب عليهم القيام اجتماعاً، ولو لم يمكن لهم ذلك أصلاً لم يسقط منصبهم وإن كانوا معذورين في تأسيس الحكومة. ومع ذلك كان لكل منهم الولاية على أمور المسلمين من بيت المال الى اجراء الحدود، بل على نفوس المسلمين اذا اقتضت الحكومة التصرف فيها، فيجب عليهم اجراء الحدود مع الامكان وأخذ

الصدقات والخراج والأخماس والصرف في مصالح المسلمين وفقراء السادة وغيرهم وسائر حوائج المسلمين والاسلام، فيكون لهم في الجهات المربوطة بالحكومة كل ما كان لرسول الله والأئمة من بعده صلوات الله عليهم أجمعين ...

فللفقيه العادل جميع ما للرسول والأئمة (ع) مما يرجع الى الحكومة والسياسة(٦١)"

هذه هي المقاطع التي اقتطفتها من عبارة سماحة الامام الخميني (دام ظله).

وعلى أي.. فلو تم الدليل ـ عند الشيعة ـ على ولاية الفقيه كأساس للدولة، كان هذا شاهداً آخر على حقانية التشيع، اذ في غير إطار التشيع لا نرى في أدلة الشريعة أي أساس لإقامة الدولة الاسلامية في زماننا ما عدا نظام الشورى الذي اتضح بطلانه، فيلزم من ذلك النقص في الاسلام أو التقصير في مبلّغه ـ عليه وعلى آله التحية والسلام ـ

وبعد، فلننتقل الى أدلة ولاية الفقيه العامة:

إثبات ولاية الفقيه

ولإثبات هذه الولاية طريقان:

الطريق الأول:

هو الأخذ بما هو المتيقن في البين، وتوضيح ذلك يكون بالالتفات الى أمرين:

الأمر الأول: بداهة وجوب اقامة الحكومة الاسلامية في زمن الغيبة ـ عند الامكان ـ كما يظهر ذلك بوضوح بأدنى تأمل في طبيعة الاسلام.

فالاسلام هو آخر الأديان السماوية الذي ختم به الله تعالى رسالة السماء، وهو خيرها وأكملها، صدع به الرسول الأعظم (ص) على حين فترة من الرسل، بعد أن أصبحت البشرية على مستوى مسؤولية هذه الرسالة العظيمة الكاملة، واكتملت عبر الزمان في القدرة على فهمها ووعيها وتحمل أعبائها، على أساس عدة عوامل من

أهمها مرورها برسالات سماوية أخرى تمهيدية على أيدي أنبياء عظام صلوات الله عليهم أجمعين.

وقد جاء الاسلام بكل ما تحتاج اليه البشرية مما يسعدها ويرقيها وينميهـا روحـاً ووعياً وعملاً، مما يرتبط بنظام البشرية وعلاقات الناس بالله تعالى وعلاقـاتهم فيمـا بينهم وحقوق الفرد على نفسه.

وخير دليل على ذلك هو ملاحظة الأحكام الواردة في الكتاب والـسنة وتـصفحها لكي يعرف شمولها وسعتها وانبساطها على سائر الأبواب، وقد ورد النص على ذلك أيضاً في أحاديث كثيرة، منها:

١ ـ ما رواه في الكافي عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عـن جماد عن أبي عبد الله (ع) قال: سـمعته يقـول: مـا مـن شـيء إلا وفيـه كتـاب أو سنة(٦٢).

٢ ـ ما رواه في الكافي عن عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن فـضال عن عاصم بن حميد عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر (ع) قال: خطب رسول الله (ص) في حجة الوداع فقال: يا أيها الناس والله مـا مـن شـيء يقـربكم مـن الجنـة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم مـن الجنة الا وقد نهيتكم عنه(٦٣)...

الى غير ذلك من الروايات.

وكل من الحديثين تام سنداً.

ومن البديهي أن ديناً جاء بهذا الشمول والسعة لينظم حياة الانسانية بكل جوانبهـا لا يمكنه أن يستغني عن حكومة تعمل على تطبيقه الكامـل، وقـد كـان رسـول الله (ص) رئيساً للدولة، وكان أمير المؤمنين (ع) مدة بسط يده كـذلك، وكـان الحـسن (ع) قبل الصلح كذلك، وقام الحسين (ع) باسم اقامة الدولة الحقة، ولا ينافي ذلـك فرض علمه (ع) بأنه سيقتل وأن في قتله نـصرة الـدين الحنيـف. والامـام صـاحب الزمان أرواحنا له الفداء سوف يظهر لإقامة الدولة على أساس الاسلام.

اذن فواضح من طبيعة الاسلام وجوب اقامة الحكومة الاسلامية عند الامكان؛ قال سماحة الامام الخميني (دام ظله) في كتاب البيع:

"ما هو دليل الامامة بعينه دليل على لزوم الحكومة بعد غيبة ولي الأمر عجل الله فرجه الشريف، سيما مع هذه السنين المتمادية ولعلها تطول ـ والعياذ بالله ـ الى آلاف من السنين والعلم عند الله"(٦٤).

الأمر الثاني: أن الحكومة ـ كما مضى عند البحث عن الديموقراطية ـ تبتنى على الولاية العامة، اذن فتوجد في الاسلام ـ الذي لا يمكن له قيادة الأمة الى شاطئ السعادة والصلاح الا عن طريق قيام الحكومة الاسلامية ـ ولاية عامة حتماً. وعند الشك في تحديد من له الولاية يجب الاقتصار على المقدار المتيقن في البين، لأن ولاية أحد على أحد هي على خلاف الأصول والقواعد الأولية، وواضح أن القدر المتيقن ممن ثبت له الولاية هو من تجتمع فيه مواصفات خاصة، مثل:

١ ـ المعرفة بأحكام الاسلام، وهذا يعني كون ولي المجتمع فقيهاً.

٢ ـ العدالة.

٣ ـ الكفاءة.

اذن فولي المجتمع هو الفقيه العادل الكفوء.

هذا هو الطريق الأول: إلا أنه غير صحيح، ذلك أن الأخذ بما هو المتيقن إنما يتصور عندما يتردد الأمر بين دائرة واسعة ودائرة أخرى ضيقة تقع ضمن دائرة الوسيعة، فيقال ان الدائرة الضيقة متيقنة على أي حال. أما إذا تردد الحال بين فروض متباينة مختلفة عن بعضها فلا معنى لافتراض قدر متيقن فيه. وموردنا من هذا القبيل؛ فاننا كما نحتمل أن تكون الولاية العامة بيد الفقيه، نحتمل أيضاً أن تكون ـ في كثير من المجالات ـ بيد الأكثرية مثلاً مع اشتراط إشراف الفقيه على الجوانب الفقهية للقوانين لضمان انسجامها مع الشريعة الاسلامية، وهو أمر غير الولاية العامة للفقيه.

وكذلك نلاحظ وجود مجالات حياتية عديدة لها خبراؤها الأخصائيون، وكما نحتمل أن تكون الولاية العامة للفقهاء مع اعتمادهم على هؤلاء الخبراء في ملء فراغ

هذه المجالات، نحتمل أن تكون الولاية بيد الخبراء على أن يراجعوا الفقهاء بقدر ما يتصل بالفقه. ومن الواضح أن النتائج العملية قد تختلف باختلاف كون الرأي النهائي الحاسم لهذا أو لذاك.

الطريق الثاني: وهو التمسك بالروايات

التمسك بالروايات الواردة في هذا المجال، وعمدتها ما يلي:

الأولى: الروايات التي ذكرت قوله (ص): "اللهم ارحم خلفائي. قيل: يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنتي". وزاد بعضها "ثم يعلمونها"، وفي بعضها "فيعلمونها الناس من بعدي"(٦٥).

وهذه لو فرض تماميتها سنداً ــ بدعوى استفاضتها ــ فدلالتها غير تامة، لأن خير ما يمكن أن يقال في تقريب دلالتها هو التمسك باطلاق الخلافة لإثباتها في كل ما يحتمل خلافتهم عنه (ص)، فتثبت بذلك الولاية المطلقة.

الا أن الاطلاق الموجب للسريان والشمول لا يجري في المحمول؛ فمثلاً لو قيل: "زيد عالم" ــ لم يدل ذلك بالاطلاق على كونه عالماً بكل ما يحتمل كونه عالماً به، ولو قيل: "ان الطعام الفلاني نافع" لم يدل على ثبوت كل المنافع المحتملة فيه. فليس حال المحمول حال الموضوع الذي يجري فيه الاطلاق الموجب للسريان؛ فيحنما يقال: "النار حارة" يكون مقتضى الاطلاق ثبوت الحرارة لكل أقسام النيران. وتمام الكلام في ذلك موكول الى علم الأصول.

اذن فلا تثبت بهذه الروايات الا الخلافة إجمالاً، والقدر المتيقن منها هو الخلافة في التعليم والارشاد، بأن تكون الرواية بصدد بيان عظمة الرواة والرواية والارشاد، وان هذا العمل يعتبر خلافة لرسول الله (ص).

هذا، وبعد ما ذكرناه من نكتة عدم جريان الإطلاق بهذا المعنى في المحمول، لا نرى حاجة لإطالة الكلام دلالة أو سنداً أو متناً في روايات، من قبيل قول الرسول (ص): "ان العلماء ورثة الأنبياء"(٦٦)، وقوله: "الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في

الدنيا"(٦٧)، وقول الإمام موسى الكاظم (ع): "ان المؤمنين الفقهاء حصون السلام كحصن سور المدينة لها"(٦٨). ونحو ذلك.

الثانية: رواية كتاب "تحف العقول" عن سيد الشهداء الحسين بن علي عن أمير المؤمنين علي (ع) وقد جاء فيها "مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه"(٦٩).

وهي أقوى دلالة من رواية عبد الواحد الأمدي في كتاب "الغرر" عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال: "العلماء حكام على الناس"(٧٠).

وهما ساقطان سنداً.

الثالثة: ما رواه الكليني "ره" عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن دواد بن الحصين عن عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به.

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً؛ فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رُدّ، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله.

ورواه الشيخ (ره) بإسناده عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسن بن شمون عن محمد بن عيسى ... (٧١)

وبإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن عيسى نحوه(٧٢).

والسند الأول تام، وكذا الثالث(٧٣).

وأما الدلالة فتارة يتمسك باطلاق قوله: "فاني جعلته حاكماً".

ولكن يشكل على هذا الاستدلال بما مضى من عدم جريان الاطـلاق ـ بمعنـى الشمول ـ في المحمول، والقدر المتيقن بلحاظ مـورد الحـديث هـو مـوارد فـصل الخصومة والقضاء(٧٤).

وأخرى يتمسك باطلاق قوله: "فإذا حكم بحكمنا فلم يقبـل منـه فإنمـا اسـتخف بحكم الله". ولكن يشكل عليه بأن من المحتمل عرفاً رجوع الـضمير فـي قولـه "إذا حكم" إلى الحاكم الذي راجعه المترافعان(٧٥)، وعلى هذا الاحتمال يكون المفهـوم منه عرفاً أنه "إذا حكم بفصل الخصومة بحكمنا فلم يقبل منه فإنما اسـتخف بحكـم الله" فلا تثبت الولاية المطلقة(٧٦).

الرابعة: ما جاء في كتاب "اكمال الدين واتمام النعمة" عن محمد بن محمـد بـن عصام، عن محمد بن يعقوب عن اسحاق بن يعقوب، قال: سألت محمد بن عثمـان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علـيّ، فـورد التوقيـع بخط مولانا صاحب الزمان (ع): أما ما سألت عنه ـ أرشدك الله وثبتك ـ ... إلى أن قال: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله.

ورواه الشيخ رحمه الله في كتاب "الغيبة" عن جماعة عن جعفـر بـن محمـد بـن قولويه وأبي غالب الزراري وغيرهما كلهم عن محمد بن يعقوب.

ورواه الطبرسي في كتاب "الاحتجاج" مثله(٧٧).

والسند الثاني للرواية إلى اسحاق بن يعقوب يكاد يكـون قطعيـاً، حيـث يرويهـا جماعة(٧٨) عن جماعة(٧٩) عن الكليني، والطريق الأول يدعم ذلك. فيكون صدور هذه الرواية عن الكليني مورداً للاطمئنان الشخصي. والكليني رحمه الله يـروي هـذه الرواية عن الإمام (ع) بواسطة شخص واحد وهو اسحاق بن يعقوب. وعيب الـسند هو أن هذا الشخص لا اسم له في الرجال فيكون مجهـولاً. الا أنـه شـخص حـدث الكليني بورود توقيع إليه من صاحب الزمان (عج)، فاحتمـال الكـذب أو التـساهل:

تارة يفرض في أصل دعوى صدور التوقيع إليه، وأخرى يفرض في بعض جمل التوقيع او خصوصياتها:

أما الفرض الأول فيبعده بعد احتمال أن يخفى على الكليني افتراء توقيع في زمانه، بدرجة لا يحتمل ذلك احتمالاً معتداً به بحيث يردعه عن نقله. على الخصوص إذا لا حطنا أن التوقيع من الإمام صاحب الزمان (عج) لم يكن يخرج عادة إلا إلى الخواص، إذ المفروض أنه (ع) كان غائباً يتستر عن المجتمع وعن الخليفة، وكانت درجة التقية قد بلغت إلى حد بحيث حرم الإمام (ع) ذكر اسمه ولو حفاظاً على العائلة، لأنه إذا ذكر الاسم وقع الطلب. فكيف يتصور عادة خروج التوقيع إلى غير الخواص؟ أو كيف يفترض أن الكليني رحمه الله في زمانه لم يكن قادراً على تشخيص الخواص من غيرهم؟ أو كيف يتصور افتراء توقيع بكامله من قبل بعض الخواص؟

وأما الفرض الثاني فالتساهل في كيفية النقل ـ بعد فرض عدم البناء على الكذب والافتراء أساساً في فصل النص وفرض كونه من الخواص ـ يكون عادة لأحد فرضين:

فهو أما لمصلحة شخصية مهمة في تغيير ما، وهذه لا نتصورها في المقام.

وأما لعدم الضبط في النقل والتساهل فيه بعد فرض نسيان أو تردد وشك ونحو ذلك، وهذا عادة يكون في النقل الشفهي لافي الكتاب.

فبالإمكان دعوى الاطمئنان الشخصي بعدم الكذب في هذه الرواية من قبل اسحاق بن يعقوب، لا الكذب في أصل التوقيع، ولا الكذب في بعض خصوصياته(٨٠). هذا حال سند الحديث.

وأما دلالته فهي تامة على أساس ما يفهمه العرف بمناسبات المقام من اطلاق لقوله (ع): "فإنهم حجتي عليكم".

وهذا يعني الارجاع لرواة حديث أهل البيت (ع) في كل مجال يحتاج فيه لمراجعة الإمام للاسترشاد أو تحديد الموقف العملي، لأنهم حجة الإمام على الناس، وهل هذا إلا الولاية العامة؟(٨١).

الخامسة: ما رواه في الكافي عن محمد بن عبد الله (يعني الحميري) ومحمد بن يحيى (يعني العطار) جميعاً عن عبد الله بن جعفر الحميري، قال: اجتمعت أنا والشيخ أبو عمرو (يعني عثمان ابن سعيد العمري) رحمه الله عند أحمد بن اسحاق، فغمزني أحمد ابن اسحاق أن أسأله عن الخلف، فقلت له: يا أبا عمرو، إني أريد أن أسألك عن شيء، وما أنا بشاك فيما أريد أن أسألك عنه، فإن اعتقادي وديني أن الأرض لا تخلو من حجة إلا إذا كان قبل يوم القيامة بأربعين يوماً، فإذا كان ذلك رفعت [وقعت خ ل] الحجة وأغلق باب التوبة، فلم يكُ ينفع نفساً أيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً، فأولئك أشرار من خلق الله عز وجل، وهم الذين تقوم عليهم القيامة، ولكن أحببت أن ازداد يقيناً، وأن ابراهيم (ع) سأل ربه عز وجل أن يريه كيف يحيي الموتى، قال: أو لم تؤمن؟ قال: بلى ولكن ليطمئن قلبي، وقد أخبرني أبو علي أحمد بن اسحاق عن أبي الحسن (ع) قال: سألته وقلت: مَنْ أعامل؟ أو عمّن آخذ؟ وقول مَنْ أقبل؟ فقال له: العمري ثقتي؛ فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون.

وأخبرني أبو علي: أنه سأل أبا محمد (ع) عن مثل ذلك، فقال له: العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان، وما قالا لك عني فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فانهما الثقتان المأمونان، فهذا قول امامين قد مَضَيا فيك. قال: فخَر أبو عمرو ساجداً وبكى، ثم قال: سل حاجتك. فقلت له: أنت رأيت الخلف من بعد أبي محمد (ع)؟ فقال: أي والله، ورقبته مثل ذا ــ وأومأ بيده ــ فقلت له: فبقيت واحدة. فقال لي: هات. قلت: فالاسم. قال: محرم عليكم أن تسألوا عن ذلك، ولا أقول هذا من عندي، فليس لي أن أحلل ولا أحرم، ولكن عنه (ع)، فإن الأمر عند السلطان أن أبا محمد مضى ولم يخلف ولداً، وقسم ميراثه، وأخذه من لا حق له فيه، وهو ذا

عياله يجولون ليس أحد يجسر أن يتعرف إليهم أو ينيلهم شيئاً، وإذا وقع الاسم وقع الطلب، فاتقوا الله وأمسكوا عن ذلك.

قال الكليني رحمه الله: وحدثني شيخ من أصحابنا ـ ذهب عني اسمه ـ أن أبا عمرو سأل أحمد بن اسحاق عن مثل هذا فأجاب بمثل هذا(٨٢).

وسند الحديث في منتهى درجة الاعتبار.

وأما دلالته فمبنية على أن نستفيد من كلمة "أطعه" "وأطعمهما" وجوب الاطاعة عندما يحكم العمري أو ابنه بحكم، وذلك بملاحظة أن أمر الإمام (ع) باطاعة العمري وابنه لا يختص بفرض روايتهما عن الإمام شيئاً أو افتائهما ـ على أساس كونهما فقيهين ـ بشيء، بل يشمل فرض ما إذا حكما ـ كولين للأمر، أو قل كممثلين للإمام (ع) ـ بشيء، ذلك لأن المصداق الحقيقي للإطاعة إنما يتجلى في الحكم دون الرواية والفتوى، إذ لا يعتبر الراوي أو المفتي ـ بما هو راوٍ أو مفتٍ ـ آمراً كي يطاع، بينما الحاكم يكون ـ بما هو حاكم ـ آمراً بما يحكم به. فتخصيص قوله (ع) "أطعه" أو "أطعهما" باطاعة الرواية أو الفتوى تخصيص بالفرد المتسامح فيه والمجازي للاطاعة، وهو أمر غير عرفي(٨٣).

وطبعاً مورد الحديث وإن كان هو (العمري) و (ابنه)، ولكن يتعدى ـ بقرينة ما جاء فيه من تعليل الحكم بوثاقة العمري وابنه ـ إلى كل فقيه ثقة في نقل الأحكام وفهمها.

وبعد هذا كله، لنفترض عدم تمامية الروايات بهذا الصدد، اما من ناحية ضعف السند أو من جهة ضعف الدلالة، ومع هذا نقول ان من الممكن اثبات ولاية الفقيه بأحد تقريبين:

التقريب الأول:

ان من الواضح أن الشيعة كانوا ولايزالون بأمسّ الحاجة إلى ولي يدير شؤونهم حتى في حالة عدم قيام دولة اسلامية؛ فهناك مجالات كثيرة يُحتاج فيه لحكم

الحاكم الشرعي ـ كما هو واضح ـ ولا يكفي في اشباعها أن يكون حكم الفقيه نافذاً في مجال القضاء والمرافعات أو تكون هناك ولاية شرعية للرجل العدل من المؤمنين في بعض الأمور ـ لو آمنا بذلك ـ

والأطروحة الوحيدة التي يمكن استفادتها من الروايات لعلاج هذا الجانب ـ ولو بشيء من الريب في الدلالة أو السند ـ هي أطروحة ولاية الفقيه أو ولاية رواة الأحاديث.

ولعل هذا الريب في السند لم يكن موجوداً في عصر صدور النص وكذلك في الدلالة، بملاحظة الجو والأفكار التي كانوا يعيشونها ومدى الوضوح في الرؤية والقناعات المتوفرة لديهم والقرائن المساعدة لفهم المقصود.

وأزاء هذه الحقيقة نجد أنفسنا بين أحد فرضين:

الفرض الأول: أنه كان من الواضح لدى الشيعة في أيام الغيبة أو قبيلها ـ على أساس من تعليمات الأئمة ـ أن الاطروحة المختارة لهم (ع) في هذا الصدد هي ولاية الفقيه أو راوي الحديث، وإن كنا ـ صدفة ـ قد شككنا في السند ولم نستطع القبول به طبقاً للقواعد، مع احتمال أن يكون (اسحق بن يعقوب) مثلاً هو من خيرة المؤمنين في علم الله تعالى، أو لم تتم دلالة الحديث لدينا بحصول ريب فيه نتيجة نوع من الغفلة التي تحصل للراوي عند نقله الحديث بالمعنى مثلاً، أو لعدم احساسنا بجو النص وقرائنه وأمثال ذلك.

الفرض الثاني: وهو عدم كون هذه الاطروحة مفهومة لدى الشيعة عن أئمتهم (ع).

ومما لا نشك فيه أن الفرض الثاني باطل، إذ لو كان هو الواقع لتوقعنا أن تنهال التساؤلات من قبل الشيعة قبيل الغيبة أو في أيام الغيبة الصغرى، حول المرجع في القضايا الحسبية والأحكام التي يحتاج فيها إلى ولي الأمر. وهذا يعني وجود أجوبة كثيرة من قبلهم (ع) توضح أطروحة اخرى غير أطروحة ولاية الفقيه (ولو لم تكن هي الاطروحة الصحيحة) ولكان من الطبيعي وصول بعض هذه الأجوبة والروايات حول الاطروحة الأخرى الينا حتى ولو بأسانيد ضعيفة مثلاً، أو مع وجود ريب في

الدلالة، أو على الأقل كانت تنعكس علينا تلك الاطروحة الأخرى في فتاوى بعض الفقهاء القدامى، بينما لم تنعكس فيها أي أطروحة غير ولاية الفقيه، مما يوضح بطلان الفرض الثاني ويثبت الأول وهو المطلوب.

التقريب الثاني:

أنه ثبت أن الفقيه ولي اجمالاً، وذلك كما في باب القضاء، وهو ما دلت عليه مقبولة عمر بن حنظلة، وكذلك في باب الافتاء وتقليد الناس كما دلت عليه ادلة التقليد. وهذا المقدار من الولاية يكفي لأن يسمى عرفاً ولياً للأمر، وذلك في ظرف غيبة الإمام (ع) وعدم وجود وكيل منصوص عليه بالخصوص، وعدم وجود أطروحة أخرى للولاية.

وإذا صدق على الفقيه عنوان ولي الأمر كان مشمولاً لاطلاق قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾(٨٤) فتتبت له الولاية العامة(٨٥).

الجمع بين التقريبين

ويمكننا أن نجمع بين التقريبين ونجعلهما تقريباً واحداً بحيث يسد كل منهما ما يتصور من نقص في الآخر.

ذلك أن النقص الذي قد يمكن ادعاؤه في التقريب الثاني هو أن يشكك في صدق ولي الأمر على الفقيه بمجرد ثبوت منصب الفتوى ومنصب الحكم في باب القضاء له، ولكن التقريب الأول ـ رغم نقصه الذي سنشير إليه من عدم تمامية الاطلاق فيه ـ يوسع من دائرة حاكميته. فإذا ضممنا دائرة حاكمية واسعة إلى دائرة منصب الفتوى فلا إشكال في كفاية المجموع ـ على الأقل ـ في صدق عنوان ولي الأمر عليه بملاحظة غيبة الإمام وعدم وجود وكيل خاص عنه، وبهذا يدخل في اطلاق الآية الشريفة.

أما النقص الموجود في التقريب الأول فهو أنه حيث لم يتمسك فيه باطلاق دليل لفظي معين تبقى أحياناً موارد للشك والترديد الذي لا يمكن رفعه بالاطلاق، ولكن بضم ذلك إلى الآية الشريفة ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ يتم لنا اطلاق لفظي.

شروط الولاية

تبين لنا مما مضى أن عمدة أدلة ولاية الفقيه ثلاثة:

١ ـ توقيع اسحاق بن يعقوب "أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة احاديثنا".

٢ ـ رواية أحمد بن اسحاق بشأن العمري وابنه الآمرة بإطاعة العمري أو اطاعتهما، معللة ذلك بالوثاقة والأمانة.

٣ ـ الآية الكريمة ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾، بعد افتراض صدق عنوان ولي الأمر (عند عدم وجود ولي آخر مطلق الولاية كالإمام) على الفقيه بسبب ثبوت منصب الفتوى والقضاء والولاية في دائرة واسعة.

إذن فلنبحث عن شروط الولاية على ضوء هذه الأدلة الثلاثة.

وعمدة الشروط أربعة:

١ ـ الفقاهة:

ولم يرد عنوان الفقيه في هذه الأدلة، الا أنه لا إشكال في ضرورة اشتراطها:

أما باعتبار الدليل الأول فعلى أساس أن المفهوم عرفاً بالمناسبات من قوله (ع): "فأرجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا" هو النظر إلى جانب فهم الروايات والأحكام لا مجرد حفظ الرواية ونقل ألفاظها، وكونه ممن يحمل أسفاراً.

وأما باعتبار الدليل الثاني ـ وهو رواية أحمد بن اسحاق ـ فلأن المستفاد في الحقيقة من هذه الرواية (كما هو الحال في التوقيع أيضاً) هي أمور ثلاثة:

١ ـ حجية النقل والرواية.

٢ ـ حجية الفتوى.

٣ ـ منصب الولاية والحكم.

وقد علل الإمام (ع) ذلك بالوثاقة والامانة، ونحن نعرف أن الوثاقة في كل شيء بحسبه؛ ففي حجية الرواية تكفي الوثاقة في النقل ولو لم يكن فقيهاً وفاهماً للحكم من الروايات، لكن الوثاقة في الفتوى لا تكون إلا بالفقاهة والقدرة على استنباط الحكم الشرعي من الأدلة، وكذلك الوثاقة في الحكم وإعمال الولاية تتطلب البصيرة في الموضوعات والمصالح من ناحية وفي الحكم الشرعي من ناحية أخرى كي يصبح ثقة في حكمه؛ إذ لو فقد أي واحد من الأمرين لما عرف انه بماذا ينبغي أن يحكم، والبصيرة في الحكم الشرعي هي التي نقصدها بكلمة الفقاهة.

وأما آية ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر﴾ فلا يمكن أن يكون لها اطلاق ينفي شرط الفقاهة عن ولي الأمر، لأن ولي الأمر جعل موضوعاً في الآية الكريمة. أما من هو ولي الأمر؟ فلم تتحدث عنه الآية(٨٦). وقد افترضنا أن ثبوت منصب القضاء والافتاء والولاية في دائرة واسعة ـ ثابتة عن غير طريق الآية ـ يكفي في صدق ولي الأمر على الفقيه في زمان غيبة الإمام كي يدخل في موضوع الآية الكريمة، أما غير الفقيه فلم تثبت له تلك الأمور(٨٧).

٢ ـ الكفاءة:

لا إشكال في أن المفهوم عرفاً بالمناسبات من اطلاقات أدلة الولاية ـ سواء كانت ولاية الفقيه أو ولاية الأب على أولاده الصغار أو غير ذلك ـ هو كونها لأجل تدارك نقائص المولّى عليه وفي الدائرة التي تحفظ فيها مصالحه، وهذا لا يكون إلا بكفاءة

الولي في الدائرة التي يُعمل فيها الولاية؛ فالأب لو لم يكن كفوءاً بالنسبة لولده الصغير بشأن موضوع من المواضيع كانت ولايته غير فعلية في ذلك الموضوع، وليس فرض فعلية ولايته في ذلك الموضوع الا كفرض شمول ولايته لتصرفات ضررية في شؤون الطفل ومن دون أخذ مصالحه بعين الاعتبار. وكذلك الأمر تماماً في تولي أمور المسلمين وشؤونهم؛ فمن لا يتمتع بالكفاءة لعمل ضخم من هذا القبيل بأي سبب من الأسباب ليس له اعتناق هذه المسؤولية. إذن فلابد في ولاية من هذا القبيل من ثبوت الكفاءة بكامل العناصر الدخيلة في تحققها من وعي واطلاع والتفات وذكاء وقدرةٍ على اتخاذ التصميم اللازم وغير ذلك.

على أننا عرفنا أن رواية أحمد بن اسحاق قد جاء فيها اشتراط الوثاقة، والوثاقة في الحكم تستدعي طبعاً الخبرة والكفاءة(٨٨).

وتؤيد هذا الشرط رواية سدير عن أبي جعفر (ع) قال: قال رسول الله (ص): لا تصلح الامامة إلا لرجل فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلي حتى يكون لهم كالوالد الرحيم(٨٩).

٣ ـ العدالة:

كما يستفاد من روايات اشتراط العدالة في امامة الجماعة؛ فلئن كانت العدالة شرطاً في الامامة لصلاة الجماعة فما ظنك بإمامة الأمة في حلها وترحالها والتصرف في مقدراتها(٩٠) وتؤيد هذا الشرط رواية سدير الماضية.

٤ ـ الذكورة

قال تعالى: ﴿أو من يُنشَّأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين﴾(٩١)

ولئن كانت نظرة الاسلام إلى المرأة أنها لا تبين الخصام فإنا لا نحتمل أن يسمح الاسلام للمرأة بأن تلي أمور المسلمين.

على أنه بعد أن كان المشهور أو المتسالم عليه في فتاوى الأصحاب اشتراط الذكورة في القضاء وأن الجمعة والجماعة ساقطتان عن المرأة، وكانت هذه المضامين موجودة في رواياتنا أيضاً ـ حتى ولو لم تتم أسانيدها ـ مضافاً إلى ما في باب الشهادة من عدم مساواة المرأة للرجل، فأحياناً تكون امرأتان في قبال رجل واحد. كل هذا وأشباهه يجعلنا نحتمل ـ على أقل تقدير ـ أن تكون نصوص ولاية الفقيه في عصر صدورها منصرفة عن المرأة في ذهن العرف المتشرع المتكون وقتئذ، فلا يحصل الجزم بتمامية الاطلاق ويكون المرجع هو اصالة عدم الولاية(٩٢).

هذا، إضافة إلى أن رواية أبي خديجة في القضاء تامة سنداً وفيها: "انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه(٩٣)". فهي تدل على اشتراط الرجولة في القضاء والحكم بين المترافعين، ويتعدى بالفهم العرفي أو عدم احتمال الفرق إلى كل منصب مستبطن للحكم والقضاء.

وكل هذا لا يعني ـ بالطبع ـ نظر الاسلام إلى المرأة نظرة ازدراء وتحقير أو سحقه لبعض حقوقها، بل هو يصدر عن مبدأ تقسيم العمل وإسناد كل شيء إلى من هو الأنسب بحاله.

الأعلمية

الأعلمية في باب الولاية والحكم تختلف عنها في باب الإفتاء والتقليد؛ فالأعلمية في الإفتاء عبارة عن كون الأعلم أجود استنباطاً للحكم الشرعي من الأدلة، بينما الأعلمية في الحكم لا ترتبط بجودة الذهن في استنباط الحكم الشرعي فحسب، بل يؤثر فيها أيضاً مدى جودة الفهم الاجتماعي والسياسي والاطلاع على المواضيع الخارجية. وإطلاقات أدلة ولاية الفقيه خالية عن قيد الأعلمية، ولكن يظهر أثر

الأعلمية في الحكم عند تعارض الحكمين، كما يظهر أثر الأعلمية في الفتوى عند تعارض الفتويين.

ذلك: أن الأصل في تعارض الفتويين أو الحكمين هو التساقط، وعدم الاعتداد بشيء منهما، ولكن إذا كان أحدهما أعلم وأعلى مستوى من الآخر بدرجة كبيرة ـ بحيث لم يوجب هذا التعارض فقدان الوثوق برأي الأعلم ـ بقيت فتوى الأعلم على حجيتها، على ما هو موضح في بحث الاجتهاد والتقليد. هذا في الفتويين المتعارضتين.

أما الحكمان المتعارضان فقد يكون التعارض في الحكم الذي له جهة الكشف عن الحكم الشرعي كالحكم بالهلال، وأخرى يكون التعارض في الحكم الذي لم يكن الا لملء منطقة الفراغ بإعمال الولاية كتحديد الاسعار.

ففي القسم الأول يتقدم رأي الأعلم إذا كان الفارق في المستوى بينهما كبيراً، بحيث لم يكن هذا التعارض موجباً لفقدان رأي الأعلم لكاشفيته عرفاً، بينما أصبح رأي الآخر فاقداً للوثوق المطلوب.

وفي القسم الثاني يكون الحكم غالباً(٩٤) كاشفاً عن ملاك يلحظه الحاكم فيما حكم به. وهنا أيضاً يتقدم رأي الأعلم عندما تكون درجة الفرق كبيرة، لأن الرأي الآخر يفقد الوثوق المطلوب بخلاف هذا الرأي، وقد عرفنا فيما سبق أن دليل الولاية مقيد بالوثوق(٩٥) بينما رأي الأعلم لم يفقد الوثوق المطلوب، فدليل الحجية شامل لهذا الرأي فحسب ولا يشمل كلاً من الرأيين كي يتعارضا ويتساقطا، فلا يعتدّ بأي منهما.

ونشير هنا إلى ما سوف يأتي ان شاء الله تعالى من أنه ليس المفروض عادة في دولة إسلامية تعارض الحكام في حكمهم، بل الفقهاء المتصدون للأمور يجب عليهم في الحالات الاعتيادية ابراز رأي واحد للأمة يتخذونه عن طريق التشاور والوصول إلى الاتفاق أو الترجيح بالأعلمية أو غير ذلك، لأن مصلحة الأمة تكون عادة في توحيد ما يبرز من رأي، وتجب على ولي الأمر ملاحظة مصالح المولّى عليه.

البيعة

يمكن عرض البيعة للبحث على أحد صعيدين:

الأول: افتراض أن البيعة عقد تحصل به الولاية لمن بويع عليها ممن لا دليل على ولايته لولا البيعة. وقد عرفنا أن الولاية هي أساس الحكومة، إذن فالبيعة تصلح أن تكون أساساً للحكومة وإقامة الدولة.

وخير دليل على نفوذ البيعة بهذا الشكل هو قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾(٩٦). وروايات نفوذ الشرط، من قبيل رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال: المسلمون عند شروطهم، كل شرط خالف كتاب الله عز وجل فلا يجوز(٩٧).

وهذا في الحقيقة يرجع إلى العقد الاجتماعي الذي بحثناه في القسم الأول من هذا الكتاب، وخلاصة ملاحظاتنا عليه هي:

١ ـ أن العقد أو الشرط لا يحلل الحرام في الإسلام ولا يعطي كثيراً من الاختيارات، من قبيل اختيار اقامة الحدود وغير ذلك لمن لم تكن له، بينما الولاية التي تكفي أساساً لاقامة الدولة هي الولاية العامة المشتملة أحياناً على حق تحليل ما كان حراماً بطبعه(٩٨)، وعلى كثير من الاختيارات. فنحن نعلم من فقه الاسلام أن العقد والشرط إنما ينفذان في حدود الأحكام الأولية للاسلام، وهذا غير الولاية.

٢ ـ كيف يصح تنفيذ هذا العقد أو الشرط على أقلية لم توافق عليه مثلاً؟!

٣ ـ ماذا نصنع بشأن من لم يكن موجوداً حين العقد، كي يتم العقد بشأنه من قبله أو قبل وليه، ثم وجد؟!

٤ ـ لم يذكر في الكتاب العزيز أو السنة الجواب على العشرات من الاسئلة التي تطرح لأجل فهم حدود البيعة وشروطها، فما هي الكمية من الناس التي تكفي للبيعة

كي تثبت بذلك امارة المسلمين؟ وعند الاختلاف، هل الترجيح بالكم أو الكيف؟ وما إلى ذلك.

وقد يتمسك لاثبات أن البيعة تمنح الولاية على المسلمين، وأنه يجب الوفاء بها ولا يجوز نكثها، بعدة روايات لو صحت سنداً ودلالة لما أفادتنا لتأسيس الحكم، لما عرفناه من الملاحظة الرابعة. والروايات كما يلي:

١ ـ ما جاء في الخصال عن ماجيلويه عن عمّه عن هارون عن ابن زياد عن جعفر بن محمد عن أبيه (عليهما السلام): أن النبي (ص) قال: ثلاث موبقات: نكث الصفقة، وترك السنة، وفراق الجماعة. وثلاث منجيات: تكفّ لسانك، وتبكي على خطيئتك، وتلزم بيتك(٩٩).

٢ ـ ما جاء في البحار نقلاً عن المحاسن عن عبد الله بن علي العمري عن علي بن الحسن عن علي بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال: ثلاث موبقات: نكث الصفقة، وترك السنة، وفراق الجماعة(١٠٠).

وهاتان الروايتان ضعيفتان سنداً.

٣ ـ ما جاء في الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن أبي جميلة عن محمد الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: من فارق جماعة المسلمين ونكث صفقة الإمام جاء إلى الله تعالى أجذم(١٠١). وفي بعض النسخ "صفقة الإبهام".

وفي البحار نقل هذه الرواية تارة عن (الكافي) بالنحو الذي نقلناه(١٠٢)، وأخرى عن (المحاسن) عن ابن فضال عن أبي جميلة عن محمد بن علي الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: من خلع جماعة المسلمين قدر شبر خلع ربق الاسلام من عنقه، ومن نكث صفقة الإمام جاء إلى الله أجذم(١٠٣). إلا أن سند العلامة المجلسي رحمه الله إلى المحاسن غير معلوم، ولا يهم ذلك بعد أن كانت الرواية موجودة في الكافي بالنحو الذي عرفت.

نعم، يوجد في سند الحديث أبو جميلة، وقد قال الغضائري بشأنه "ضعيف كذاب يضع الحديث؛ حدثنا أحمد بن عبد الواحد قال حدثنا علي بن محمد بن الزبير قال حدثنا علي بن الحسن بن فضال قال سمعت معاوية بن حكيم يقول سمعت أبا جميلة يقول: أنا وضعت رسالة معاوية إلى محمد بن أبي بكر" الا أنه لا عبرة بهذا التضعيف.

وقال النجاشي في ترجمة جابر بن يزيد الجعفي "روى عنه جماعة غمز فيهم ضعفوا منهم عمرو بن شمر ومفضل بن صالح...". ولعل هذه العبارة لا تدل على شهادة النجاشي بوجود تضعيف صحيح بشأن أبي جميلة مفضل بن صالح، وقد روى عنه الثلاثة الذين شهد الشيخ الطوسي رحمه الله أنهم لا يروون الا عن ثقة، وهم: محمد ابن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن أبي نصر.

وعلى أي، فالمفهوم عرفاً من هذه الروايات الواردة في أجواء زمان الخلفاء وقتئذ أنها واردة بشأن عدم جواز مفارقة جماعة المسلمين ـ أي الأكثرية الساحقة لهم التابعين للخليفة ـ وعدم جواز نكث الصفقة مع الخليفة، ونحن نعلم أن أئمة الشيعة (ع) كانوا يعتقدون بشأن أولئك الخلفاء المعاصرين للصادق والكاظم (عليهما السلام) أنهم خلفاء الجور والباطل، وأن نكث الصفقة معهم أو مخالفة الجماعة والرجوع إلى الإمام المعصوم عند حضوره وإمكانية ذلك ليس بعنوانه حراماً.

إذن فهذه الروايات ان كانت صادرة عنهم (ع) فهي صادرة حتماً بعنوان التقية، إما بمعنى كون صدورها تقية أو بمعنى كونه أمراً بالتقية بالبقاء ظاهراً على البيعة ومنهج الجماعة، ولا تقبل هذه الروايات الحمل العرفي على معنى لا يشمل نكث صفقة الخلفاء وقتئذ ومخالفة الجماعة الساحقة للمسلمين وقتئذ. نعم، قد يكون تأويلها ومقصودها الواقعي شيئاً آخر، ولكن مع فرض التأويل يسقط الاستدلال بظاهر الأحاديث عن الحجية.

هذا، وقد ورد في بعض الروايات ضعيفة السند تأويل الجماعة، بمعنى خصوص أهل الحق، من قبيل عدة روايات في كتاب البحار:

١ ـ ما نقله عن أمالي الصدوق عن الهمداني عن علي عن أبيه عن نصر بن علي الجهضمي عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عن آبائه (ع) قال: قال رسول الله (ص): من فارق جماعة المسلمين فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه. قيل: يا رسول، وما جماعة المسلمين؟ قال: جماعة أهل الحق وإن قلوا(١٠٤).

٢ ـ ما نقله عن معاني الأخبار للشيخ الصدوق "ره" عن أبيه عن سعد البرقي عن هارون بن الجهم عن حفص بن عمر عن أبي عبد الله (ع) قال: سئل رسول الله (ص) عن جماعة أمته، فقال: جماعة امتي أهل الحق وإن قلوا.

وعن المحاسن لابن البرقي عن أبيه عن هارون مثله(١٠٥).

٣ ـ ما نقله أيضاً عن معاني الأخبار للشيخ الصدوق رحمه الله عن أبيه عن سعد عن البرقي عن أبي يحيى الواسطي عن عبد الله بن يحيى بن عبد الله العلوي رفعه قال: قيل يا رسوله الله (ص) ما جماعة أمتك؟ قال: من كان على الحق وإن كانوا عشرة(١٠٦).

٤ ـ ما نقله أيضاً عن معاني الأخبار للشيخ الصدوق عن أبيه عن سعد عن البرقي عن الحجال عن ابن أبي حميد رفعه قال: جاء رجل إلى أمير المؤمنين (ع) فقال: أخبرني عن السنة والبدعة وعن الجماعة وعن الفرقة. فقال أمير المؤمنين صلى الله عليه : السنة ما سن رسول الله (ص)، والبدعة ما أحدث من بعده، والجماعة أهل الحق، وإن كانوا قليلاً، والفرقة أهل الباطل وإن كانوا كثيراً(١٠٧).

الثاني: أن يدعى أننا لا نفرض البيعة محققة للولاية في مورد لا ولاية فيه، بل نرى أن الولاية ـ في مورد ثبتت بدليلها ـ يشترط في إعمالها البيعة؛ فنحن نؤمن بولاية الفقيه مثلاً عن طريق الأدلة الماضية. ولكننا نقول: ان الولاية إنما تتنجز لذلك الفقيه الذي بايعته الأمة على ادارته لشؤونهم واطاعتهم لأوامره، وتتنجز الولاية في حدود ما تمت البيعة عليه.

فمثلاً قد تكون البيعة مع فقيه في حدود خصم النزاع، فتثبت له الولاية في هذه الحدود كما في المقبوله "ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا

وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً...". إذن فكونه حكماً يكون فرعاً لرضاهما به واختيارهما له. وهذا تعبير آخر عن مبايعته على تنفيذ قضائه.

وقد تكون البيعة مع فقيه بلحاظ كل الحوادث والأمور، فتتحقق له الولاية العامة، قال الإمام الحجة (ع) في التوقيع الشريف: "أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا...". والرجوع تعبير آخر عن الاختيار والبيعة.

وأما رواية أحمد بن اسحاق فكان سؤال السائل فيها عمن يعامل ويمتثل رأيه، وهذا يعني أنه كان يفتش عمن يرجع إليه ويختاره كولي يحدد له وظائفه، فأرشده الإمام (ع) إلى العمري وابنه قائلاً: "فاسمع لهما وأطعهما فانهما الثقتان المأمونان". فهذا لا يدل على نفوذ أوامر فقيه ثقة على الشخص حتى ولو لم يختره ولم يبايعه على ذلك.

ويشهد لشرط البيعة السيرة المستمرة على البيعة عند المسلمين من زمن رسول الله (ص) إلى أيام الخلفاء الراشدين وإلى سائر الخلفاء بعدهم، فكانوا يبايعون الرسول والخلفاء. نعم كان المصداق الذي يختارونه للبيعة صحيحاً تارة ـ كما في البيعة مع رسول الله (ص) وأمير المؤمنين علي والحسن والحسين والإمام الرضا (عليهما السلام)، وغير صحيح أخرى. ولكن كلامنا هنا ليس في صحة المصداق وخطئه.

والبيعة مع الرسول (ص) كانت تارة في حدود ضيقة لا تشمل الحرب، وأخرى بلحاظ الحرب. وكل بيعة تنفذ بحدودها.

فبيعة النساء كانت من القسم الأول، قال الله تعالى: ﴿يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله ان الله غفور رحيم﴾(١٠٨).

وبيعة الشجرة ـ أو بيعة الرضوان ـ كانت في القسم الثاني، قال الله تعالى: ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيماً * سيقول لك المخلّفون من

الأعراب شغلتنا أموالنا وأهلونا فاستغفر لنا يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم قل فمن يملك لكم من الله شيئاً إن أراد بكم ضراً أو أراد بكم نفعاً بل كان الله بما تعملون خبيراً * بل ظننتم أن لن ينقلب الرسول والمؤمنون إلى أهليهم أبداً وزُيّن ذلك في قلوبكم وظننتم ظن السَّوء وكنتم قوماً بوراً * ومن لم يؤمن بالله ورسوله فإنا أعتدنا للكافرين سعيراً * ولله ملك السموات والأرض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وكان الله غفوراً رحيماً * سيقول المخلَّفون إذا انطلقتم إلى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فسيقولون بل تحسدوننا بل كانوا لا يفقهون الا قليلاً * قل للمخلفين من الأعراب ستُدعَون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً وإن تتولّوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذاباً أليماً* ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار ومن يتول يعذبه عذاباً أليماً* لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً* ومغانم كثيرة يأخذونها وكان الله عزيزاً حكيماً﴾(١٠٩).

نعم، البيعة مع المعصوم ـ كالنبي والإمام (عليهما السلام) ـ واجبة بالتعيين حينما يطلبها، أما مع الفقيه فلا وجوب تعيينياً حتى عند مطالبة الفقيه بذلك، لأن الشريعة اعتبرت الولاية لجميع الفقهاء، وهذا يعني أختيار الأمة في تعيين من تنتخب منهم. فمقتضى الجمع بين دليل ولاية الفقيه ودليل دخل البيعة في فعلية الولاية أن الأمة تعين ولي أمرها بالبيعة، ولكن يجب عليها أن لا تخرج انتخابها من دائرة الفقهاء.

ولكننا نقول: ان عرض البيعة على هذا الصعيد أيضاً غير صحيح، فسؤال أحمد بن اسحاق عمن يعامل أو عمن يمتثل أمره لا يدل الا على رغبته هو في أن يشخص له من يخضع لارشاداته وأوامره. لكن هذا لا يعني دخل انتخابه هو للشخص أو بيعته معه في تعيين مصب سؤاله كي يضر ذلك باطلاق الجواب، فقوله (ع) "فاسمع له

وأطع″ أو ″فاسمع لهما وأطعهما″ يدل بالاطلاق على وجوب السماع والاطاعة سواء بايع على ذلك أو لم يبايع.

أما قوله في المقبولة ″فليرضوا به حكماً″ وقوله في التوقيع ″فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا″ فكما تحتمل فيهما ارادة دخل الرضا والرجوع ـ أو قل البيعة ـ في حاكمية راوي الحديث وحجّية رأيه، كذلك تحتمل ارادة وجوب الرضا به والرجوع إليه لأجل حجية رأيه مسبقاً، فيجب على الانسان الرضا بالحجة والرجوع إليها.

فلو فرض الإجمال في هاتين الروايتين بقي اطلاق رواية أحمد بن اسحاق على حاله ولا تصلح هاتان الروايتان لتقييد اطلاقها.

هذا، على أننا لا نفترض الاجمال في هاتين الروايتين، فهما واضحتان في المعنى الثاني، لأن الإمام (ع) علل قوله ″فليرضوا به حكماً″ بقوله ″فإني قد جعلته عليكم حاكماً″، وعلل قوله ″فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا″ بقوله ″فانهم حجتي عليكم″. وهذا يعني الفراغ مسبقاً عن حاكميته وحجيته.

وأما سيرة المسلمين على البيعة فهي تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: بيعتهم مع من لم يكونوا يؤمنون بولايته مسبقاً وقبل البيعة لعدم دعوى النص بشأنه، كما هو الحال في جميع الخلفاء غير أئمة الشيعة (ع). فهذه البيعة إنما كانت في الحقيقة لأجل اضفاء الولاية على من يبايع بتصور أن البيعة تمنح ولاية من هذا القبيل، وسواء افترضنا صحة هذا النحو من البيعة أو فسادها فهي غير مرتبطة بما نبحثه، وإنما تناسب عرض البيعة على الصعيد الأول من البحث، ولا تشهد لتقييد ممارسة الولاية من قبل من يمتلك مصدراً آخر للولاية بالبيعة، كما هو مبحثنا في هذا الصعيد الثاني.

والثاني: بيعتهم مع من كانوا يؤمنون له بمصدر مسبق للولاية غير البيعة، من قبيل بيعة المسلمين للنبي (ص) وبيعة الشيعة لأئمتهم (ع). ولم يعلم كون هذه البيعة عندهم كقيد لوجوب الانصياع لأوامر الولي، كي يقيد به اطلاق أدلة الاطاعة من قبيل ″أطيعوا الرسول″. فلعل أخذ البيعة كان كأخذ التعهد والميثاق من الشخص

المبايع بالعمل بما هو واجب عليه مسبقاً، كي يكون هذا العهد والميثاق محركاً جديداً لضميره ووجدانه نحو الوفاء.

بل لا يحتمل اسلامياً كون البيعة مع النبي (ص) شرطاً في وجوب طاعة أوامره، ولا يحتمل شيعياً كون البيعة مع الإمام المعصوم شرطاً في وجوب طاعة أوامره(١١٠).

حدود ولاية الفقيه من ثلاثة جوانب

لابد أن نبحث حدود ولايته من ثلاث جوانب:

أولاً: موارد ولايته.

ثانياً: مدى ما نعيّة العلم بخطأ حكمه ـ حينما نعلم صدفة بذلك ـ عن نفوذ ولايته.

ثالثا: نسبة الفقهاء بعضهم مع البعض في الولاية.

وإليك التفاصيل:

أولاً: موارد ولاية الفقيه:

إن اطلاق أدلة الولايات ينصرف عادة ـ بالمناسبات العرفية ـ إلى كونها ولاية مجعولة بصدد ملء نقص المولّى عليه وجبران قصوره.

ودليل ولاية الفقيه لا يشذ عن هذه القاعدة، فهو لا يدل على ولاية للفقيه إلا في هذه الحدود(١١١) .

وموارد القصور في المجتمع ـ والتي لابد من ملئها بالولاية ـ عديدة من قبيل:

١ ـ التصرف في أموال القاصرين، سواء كانوا عبارة عن أفراد قاصرين من قبيل الأطفال والمجانين والسفهاء، أو عبارة عن عناوين عامة كعنوان الفقير المالك للزكاة، أو عبارة عن جهات معنوية كمنصب الولاية، أو مادية كالمسجد الذي يملك

أموالاً موقوفة عليه. فنحن نعلم من الفقه الاسلامي أنه لا يجوز التصرف في مال أحد الا بإذنه وليه، والقاصر لا يقدر على الاذن أو لا ينفذ إذنه؛ فلو كان فاقداً لولي خاص لم يكن بد من مراجعة ولي الأمر بشأنه، واطلاق دليل ولاية الفقيه يشمل ذلك(١١٢). وتجب على الولي ـ طبعاً ـ ملاحظة مصالح المولّى عليه في التصرف في أمواله(١١٣)، لما قلنا من أن الولاية جعلت في حدود سد نقص المولّى عليه وجبران قصوره، وليست من قبيل ولاية النبي والإمام التي ثبت بالنص أنها بمعنى كونه أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

والمقياس في تشخيص مصالح ومفاسد المولّى عليه هو نظر الولي وإن أخطأ لا واقع المصلحة والمفسدة، فإن معنى الولاية هو كون نظره ورأيه متبعاً. ومعنى ما قلناه من أنه بولايته يسد نقص المولى عليه أن هذا السفيه مثلاً أو الصغير أصبح بعد هذه الولاية بمنجى عن تأثير سفهه أو صغره في تصرفاته المالية، أما فرض خطأ الولي أحياناً في تشخيص المصلحة والمفسدة فلا يمنع عن نفوذ تصرفه بشأن المولى عليه ولا ينافي ملء نقصه، وجبران قصوره، فإن التورط في الخطأ أحياناً أمر يحصل حتى لنفس المولى عليه لو زال نقصه كما لو أصبح بالغاً رشيداً، فإنه رغم بلوغه ورشده قد يخطئ في بعض التصرفات، وهذا لا يعد نقصاً يحتاج إلى جبرانه بولاية ولي، وإنما نقصه كان عبارة عن سفهه أو صغره وقد تم جبرانه بولاية وليه.

٢ ـ ان المجتمع يوجد فيه عصاة لا يعملون وفق الأوامر الالهية أو القوانين التي تضعها الحكومة الاسلامية بحق، فيكون من حق الولي تشكيل القوة التنفيذية والضرب على أيدي العصاة بالقوة ومنع التجاوز على المحرمات واجراء الحدود والتعزيرات. فهذا هو مقتضى اطلاق دليل الولاية(١١٤).

٣ ـ وقد يقع في المجتمع نزاع وترافع واختلاف، فلابد من ولي أمر يفصل النزاع بحكمه. والأدلة العامة لولاية الفقيه تشمل هذا المورد بالاطلاق، اضافة إلى ثبوت هذا المنصب ـ أي منصب القضاء ـ بالنص الخاص، كما في مقبولة عمر بن حنظلة.

٤ ـ ان أفراد المجتمع ـ على أساس جهل كثير منهم أو عدم اطلاعهم ـ قد لا يستطيعون أن يقدروا المصالح والمفاسد الاجتماعية ويعينوا الموقف بشكل صحيح، كي يعرف مثلاً هل الموقف الصحيح هو الجهاد أو السكوت وغير ذلك من الأمور. فهم بحاجة إلى قائد يقودهم كي يتم بذلك أكبر مقدار ممكن من الخير والصلاح، وهذا أيضاً مشمول لاطلاق الأدلة.

٥ ـ ان المصالح الاجتماعية قد تعارض بعض المصالح الفردية أو الأهواء والارادات الشخصية، وبمقتضى العنوان الأولي لا يمكن جبر هذا الفرد على خلاف مصلحته الشخصية أو على خلاف ارادته ورغبته، لأنه لم يخرج في ارادته عن القوانين العامة الأولية؛ ففرض تصرف معين عليه يوافق مصالح المجتمع يحتاج إلى ولي يُعمل ولايته. فمثلاً لو اقتضت المصلحة تحديد الأسعار، فصاحب المتاع بمقتضى العنوان الأولي ليس مجبوراً على البيع بالسعر المعين، وجبره على ذلك يحتاج إلى إعمال حق الولاية. وهذا أيضاً مشمول لاطلاق الدليل.

٦ ـ قد تكون المصلحة في نفس توحيد الموقف، كما في تعيين الاهلّة وأوقات الحج والصوم والافطار؛ فحينما تكون هناك حاجة اجتماعية إلى تحديد وقت من هذا القبيل فالظاهر شمول اطلاق الأدلة له(١١٥).

ثانياً: فرض العلم بالخطأ:

إن حكم الحاكم على قسمين:

القسم الأول: ما يكون دور الحاكم في حكمه فيه هو دور طلب تنفيذ الحكم الشرعي من دون الالزام بما لا الزام به قبل الحكم، وذلك من قبيل حكم الحاكم بالهلال، فهو في الحقيقة يخبر عن ثبوت الهلال ويطالب بالعمل بما يتطلبه ثبوت الهلال، ومن قبيل فصله للخصومة في المرافعات بتشخيص من له الحق من المترافعين في نظره، ولنصطلح على هذا القسم باسم الحكم الكاشف.

القسم الثاني: ما يكون دور الحاكم فيه هو الالزام بشيء ـ على أساس إعماله لمنصب الولاية ـ حتى على تقدير عدم ثبوت الالزام به شرعاً قبل الحكم، ولنصطلح على هذا القسم باسم الحكم الولايتي(١١٦).

والسر في الزام الحاكم بشيء ـ حتى على تقدير عدم الالزام الشرعي به قبل حكمه ـ هو أحد أمرين:

١ ـ أن يرى الحاكم ملاكاً ومصلحة فيما تعلق به حكمه، رغم أنه قد لا يكون الفرد ملزماً به شرعاً قبل الحكم، على أساس أن نفس الحكم مؤثر في تحقيق المصلحة. وذلك من قبيل حكم الحاكم بتحديد الأسعار لبعض الأمتعة؛ فقد يكون فرد من المجتمع قد أدرك وجود المصلحة الالزامية بالتزام المجتمع بالسعر المحدد لمتاع ما على أساس أنه لولا هذا الالتزام لتدهور الوضع الاقتصادي لقسم من المجتمع المسلم إلى حد نعلم بأن الاسلام ـ الذي يرى أنه من أصبح ولم يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم ـ لا يرضى بذلك، ولكن رغم هذا لا يجب على هذا الفرد الالتزام بهذا السعر المحدد قبل حكم الحاكم، إذ هو يعلم أنه لولا وجود قائد يقود المجتمع إلى تحديد من هذا القبيل لسعر المتاع لم تترتب أي فائدة الزامية على التزامه هو بهذا السعر، لأن الآخرين الذين لم يدركوا هذه المصلحة الاقتصادية أو لم يهتموا بها سوف لن يلتزموا بذلك، والتزامه هو وحده لا يؤثر أثراً يذكر. إذن فتدخل القائد هنا لقيادة المجتمع بوضعه للسعر المحدد له أثره في تحقيق المصلحة، ولم يكن بإمكان الاسلام أن يحدد في تشريعه مصالح من هذا القبيل من دون فرض اشراف قيادة صالحة تلحظ الظروف والأحوال، فكان هذا من منطقة الفراغ التي تُرك مَلؤها لولي الأمر.

٢ ـ أن يرى الحاكم مصلحة ملزمة في نفس تحديد الموقف توحيداً للكلمة ورصاً للصفوف، فيختار موقفاً معيناً يحكم به ويلزم به المجتمع، حتى لو فرض أن هذا الموقف لم يكن في حد ذاته أفضل ـ بدرجة الالزام ـ من سائر البدائل المتصورة له. ولذا لم يكن واجباً على المجتمع قبل حكم الحاكم.

أما الحكم الكاشف ـ كما في الحكم بالهلال ـ فلا ينفذ على من يعلم بخطأ الحاكم، وذلك لأن المناسبات العرفية تجعل دليلى حجية الحكم في هذا القسم ظاهراً في كون الحجية على أساس ما في الحكم من أمارية على الواقع وكشف عنه(١١٧)، ومع العلم بالخطأ يفقد الحكم كشفه عن الواقع فيسقط عن الحجية. فهذا القسم من الحكم حاله حال الرواية والفتوى، والأصل في الجميع هو السقوط عن الحجية عند العلم بالخطأ.

نستثني من ذلك حجية حكم الحاكم في باب القضاء وفصل الخصومات، فمقبولة عمر بن حنظلة تدل على نفوذ حكم الحاكم في ذلك حتى على من يعلم بالخلاف، بمعنى أنه لا يجوز له العمل على خلاف ما ألزم به الحاكم؛ فالمحكوم عليه مثلاً مع علمه بأنه هو صاحب الحق يجب أن يخضع لحكم الحاكم ذلك، لأن المناسبات العرفية تجعلنا نفهم من الدليل أن منصب القضاء إنما جعل للقاضي أن يفصل في الخصومات، فلو قرر عدم نفوذ حكمه على من يعلم بالخطأ فالمحكوم عليه في أكثر الأحيان يدعي العلم بخطأ القاضي، وهذا ينافي فصل الخصومة.

نعم، ان حكم القاضي لا يجوّز الحرام لمن يعلم بالحرمة؛ فالمحكوم له مثلاً لو كان يعلم بأن الحق لصاحبه يجب عليه أن يسلم الحق إليه، وليس حكم الحاكم بما هو في صالحه مسوغاً له لبقائه مصراً على الباطل.

وأما الحكم الولايتي فالواقع أنه لا معنى لحصول العلم بخطئه، فإن الحاكم هنا هو منشئ للحكم بغض النظر عن وجود حكم من هذا القبيل في الشريعة قبل حكمه هو(١١٨). نعم قد يدعي شخص العلم بخطأ هذا الحاكم في تقديره للموقف وأنه كان الأصلح أن لا يحكم بذلك أو أن يحكم بخلاف ذلك. الا أن هذا لا يسقط الحكم عن النفوذ والحجية؛ فان معنى ولاية الحاكم أنه هو الذي يقدر الموقف لا الفرد المولّى عليه، ومقتضى اطلاق دليل ولايته هو نفوذ حكمه حتى لو علم الفرد بخطأ الحاكم في تقديره للموقف.

نعم لو اعتقد الشخص بحرمة ما حكم به الحاكم واقعاً لم ينفذ عليه الحكم ـ وإن جاز على الحاكم اجباره لو رأى المصلحة الاجتماعية في ذلك ـ والسبب في عدم نفوذ الحكم وعدم حجيته هنا واضح، لأن ولاية الحاكم إنما هي في حدود عدم الخروج عن الالزامات الشرعية، فليس للفقيه تحليل الحرام أو اسقاط الواجب، فإن هذا خارج عن الاطلاقات بالارتكاز والمناسبات العرفية، فإن المستفاد عرفاً من تولية صاحب الشريعة شخصاً ما على المجتمع أنه يوليه في حدود ودائرة ما له من شريعة وأحكام(١١٩).

ثالثاً: ولاية الفقيه بالقياس لسائر الفقهاء:

ونشرح الكلام هنا ضمن الأمور التالية:

١ـ تصرف الحاكم في أموال القاصرين نافذ حتى بشأن الفقهاء الآخرين. ولو فرض اعتقاد

أحدهم بخطأ الحاكم في تشخيص مصلحة القاصر، ذلك لأن تصرف الولي بحكم تصرف المالك وخطأه في تقدير الموقف ليس الا كخطأ المالك أحياناً في تقدير الموقف، ودليل صحة البيع مثلاً بإذن الولي يثبت ترتيب آثار البيع الصحيح عليه بشأن كل أحد.

٢ ـ حكم القاضي في باب المرافعة نافذ حتى بشأن الفقيه؛ ففي مقبولة عمر بن حنظلة لم يشترط أن لا يكون أحد المتنازعين فقيهاً جامعاً للشرائط. ومقتضى المناسبات العرفية المؤثرة في فهم الألفاظ أيضاً عدم الاشتراط، فإن النزاع بحاجة إلى فصل، وليس المتنازعان دائماً من غير الفقهاء الجامعين للشرائط، وكذلك مقتضى المناسبات في فصل الخصومة هو نفوذ حكم القاضي حتى بالنسبة لغير المتنازعين من الناس بما فيهم الفقهاء.

٣ ـ حكم الحاكم الكاشف ـ وفي غير باب القضاء كما في الحكم بالهلال ـ نافذ على الفقيه غير المطلع على حال مدرك الحكم، فإن هذا هو مقتضى اطلاق دليل ولاية الحاكم على المجتمع والتي جعلت لملء نقص المجتمع، والنقص الموجود عند سائر أفراد المجتمع من عدم الاطلاع على حال مدرك هذا الحكم موجود ـ حسب الفرض ـ في هذا الفقيه خصوصاً. وإن رواية أحمد بن اسحاق قد دلت على ارجاع الإمام (ع) له إلى العمري باعتباره راوياً ثقةً مأموناً، بينما أحمد بن اسحاق نفسه أيضاً من الرواة الثقات الكبار.

٤ ـ حكم الحاكم الولايتي في غير موارد التصرف في أموال القاصرين ـ لو قسناه إلى فقيه آخر جامع للشرائط ـ لا يخلو أمره من عدة حالات:

الأولى: أن لا يكون هذا الفقيه مطلعاً على مدى صحة الموقف الذي اتخذه الحاكم، وهنا ينفذ عليه حكم الحاكم باطلاق الدليل، خصوصاً بالنظر إلى ما قلناه من أن أحمد بن اسحاق الذي أرجعه الإمام العمري باعتباره راوياً ثقةً مأموناً كان نفسه أيضاً من الرواة الثقات الكبار.

الثانية: أن يكون مطلعاً على صحة الموقف الذي اتخذه الحاكم على أساس مصلحة ملزمة يراها في هذا الموقف بالذات، فهنا يجب عليه العمل بحكم الحاكم على أساس رأيه هو لا على أساس نفوذ حكم الحاكم عليه، ذلك لأن كون نسبة دليل الولاية إلى الحاكم وإلى هذا الفقيه على حد سواء، مقترناً بعدم ابتلاء هذا الفقيه بالنقص المبتلى به الآخرون من عدم الالتفات إلى تقدير الموقف، يوجب عرفاً انصراف اطلاق دليل ولاية الحاكم عن هذا المورد.

الثالثة: أن يكون مطلعاً على صحة الموقف الذي اتخذه الحاكم دون إيمان منه بمصلحة ملزمة في هذا الموقف بالذات، كما لو رأى ان هناك موقفاً آخر بديلاً لهذا الموقف كان من الصحيح أيضاً اتخاذه، فليس هذا الموقف الذي اتخذه الحاكم بأفضل من الموقف الآخر بدرجة ملزمة وإن كان موقفاً صحيحاً على أي حال. وهنا في الغالب يجب عليه اتباع حكم الحاكم توحيداً للموقف ورصاً للصف.

الرابعة: أن يكون مطلعاً على خطأ موقف الحاكم ولكنه يرى المصلحة الملزمة في اتباعه ـ رغم خطئه ـ توحيداً للموقف ورصاً لصفوف المسلمين. فيجب عليه الاتباع على أساس رأيه هو لا على أساس نفوذ حكم الحاكم، وذلك لما مضى من انصراف الاطلاق.

الخامسة: نفس الفرض الرابع من دون أن يرى مصلحة ملزمة في اتباعه هو، ولكنه يرى المصلحة الملزمة في عدم الاعلان عن نقض حكمه كي لا يوقع الخلاف والشقاق بين صفوف المسلمين فلا يجب عليه ـ حينئذ ـ الاتباع ولكن يحرم عليه نقض الحكم.

السادسة: نفس الفرض الرابع من دون أن يرى مصلحة ملزمة في اتباعه ولا في السكوت عنه، كما لو رأى أن مفسدة السكوت عن خطئه أشد من مصلحة توحيد الصفوف، وهنا يجوز له نقض الحكم.

مقارنة بين الشورى وولاية الفقيه

اتضح من البحث أن نظام الحكومة الاسلامية مؤسس على أساس ولاية الفقيه العادل الكفوء، وأن الشورى ـ بمعنى الاستضاءة بأفكار الآخرين خصوصاً الاخصائيين في كل شعبة من شعب مرافق الحياة ـ واجبة في الحالات الاعتيادية، لتوقف مصلحة الأمة عليها ووجوب مراعاة مصلحتهم على ولي الأمر.

أما جزئيات وتفاصيل شكل الحكومة في أيام الغيبة فلم تذكر في الكتاب أو السنة.

فمثلاً: هل يوضع في رئاسة الدولة فقيه واحد أو توضع مجموعة فقهاء؟

وهي ينتخب من قبل الأمة مجلس واحد للتقنين والتنفيذ أو مجلسان أو أكثر؟

أو هل أن انتخاب المجلس سيكون من قبل الفقيه أو الفقهاء لا الأمة أم لا؟

وعند اختلاف آراء الفقهاء أو الأمة في الانتخاب، فهل يرجح بالكم أو بالكيف؟

وهل تؤخذ آراء الناس الاعتياديين بعين الاعتبار وتحصى وتجعل ذات أثر في القوانين التي يجعلها الفقيه في منطقة الفراغ في اطار أحكام الشريعة، وإلى أي مدى، وبأي شروط، أو لا؟

وفي أي دائرة من دوائر الناس تطرح الأمور للمشورة، وهل تعزم الحكومة بعد المشورة على ما ترتئيه أو تتبع آراء المستشارين على أي حال؟ وإلى أي مدى يكون هذا الاتباع؟

إلى غير ذلك من الأسئلة.

فالجواب عليها جميعاً هو: أنه لم يحدد في الاسلام أي لون خاص من هذا القبيل، ويختلف الأمر باختلاف الزمان والمكان والظروف. وولي الأمر هو الذي يحدد في أي زمان أو مكان الشكل المناسب للبنود والنظم التي تعمل بها الحكومة، وعدم التحديد هذا من قبل الاسلام ليس نقصاً للاسلام، بل حسنة جليلة له، وتعبير عن مرونة الاسلام التي تجعله صالحاً لكل زمان ومكان.

ولا تأتي هنا المناقشة التي أوردناها على ما ذكره بعض كتّاب السنة من تأسيس الدولة على أساس الشورى، حيث جعل عدم تحديد شكل الشورى وشروطها وحدودها من قبل الاسلام حسنة جليلة امتاز بها الاسلام ومرونة له تجعله صالحاً للانطباق على كل زمان ومكان.

فقد أوردنا على هذا الكلام أن الاسلام لو كان قد أعطى قاعدة مرنة لا تختلف في كل زمان ومكان الا في المصاديق والتطبيقات، فهي رغم اختلافها في المصاديق محددة من ناحية كبروية وعامة، وليس هناك في جانبها العام أي غموض، كانت هذه حسنة جليلة للاسلام، ولكن نظام الشورى لم يعط بهذا الشكل، فهو مبتلى بغموض كبير وترد حوله تساؤلات كثيرة ـ مضى بعضها ـ لم يعرف جوابها من الاسلام، فهذا نقص فاحش لا حسنة جليلة. فمثلاً: لم نعرف أن الولاية هل هي للقسم الأكثر عدداً أو القسم الأفضل كيفاً؟ إلى غير ذلك.

وهذا بخلاف ما تبنيناه من ولاية الفقيه، فإن كبرى الولاية ثابتة بحدودها المحددة للفقيه الجامع لمواصفات معينة، والولي هو الذي يعمل صلاحيته في أي زمان أو مكان، وهو يحدد بولايته البنود التفصيلية لنظام الحكم والنظم التي ترتب عليها الأمور، ويعين أنه كيف وبأي مقدار يعتمد على الشورى أو على آراء الناس أو الانتخاب أو المجلس أو غير ذلك، وفق ما يراه من المصلحة التي تختلف باختلاف الظروف والازمنة. فالاسلام وإن كان لم يحدد هذه الأمور لكنه حدد من نرجع إليه في كل زمان ومكان لتحديدها، وهو الفقيه الجامع لشرائط الولاية.

وقد يقال: لم تكن حاجة إلى المرونة وترك التفاصيل إلى ولي الأمر في هذه المسألة، بل كان الأفضل هو ذكر التفاصيل؛ وذلك لأن علاقة الإنسان بالإنسان وما تحتاجه من أمور ثابتة، وليست كعلاقة الإنسان بالطبيعة التي تختلف بمر الزمن باختلاف مدى سيطرة الإنسان على القوى الطبيعية وتنامي وسائل الانتاج، ولهذا كان من الطبيعي في الأحكام الاقتصادية أن يترك الاسلام منطقة فارغة فيها تملأ بقرارات من ولي الأمر، ولكن ليس من الطبيعي أن يترك فراغاً في نظام الدولة يملأه ولي الأمر، إذ مع عدم تطور الحال فيما تحتاجه علاقات الناس في ما بينهم لا يختلف الشكل المفضل لنظام الدولة بمرور الزمان كي تقع الحاجة إلى فرض منطقة فارغة يملؤها الولي.

ولكن الواقع، أن نظام الدولة قد يؤثر فيه أمران:

أولاً: أن الدولة الاسلامية لها علاقات ومواقف خاصة بلحاظ وجود سائر الدول ذات القوانين الوضعية، وهي بحكم وضعيتها ـ على الأقل ـ متطورة على مر الزمن، وهذا قد يؤثر في تطور بعض مواقف الدولة الاسلامية في تنظيم نفسها بنحو منسجم مع ما يتطلبه وضعها الاستراتيجي فيما بين نظم العالم.

وثانياً: أن متطلبات علاقات الناس بعضهم ببعض على مستوى نظام الدولة(١٢٠) تختلف باختلاف الزمن والمجتمعات والإمكانيات وقلة الأفراد وكثرتها وازدياد التعقيدات الاجتماعية بمرور الزمن ومقدار سعة رقعة الدولة وشمولها لمجتمعات

أكثر تختلف ظروفها وما إلى ذلك، وقد يختلف الأمر من مجتمع إلى مجتمع في زمان واحد. فمثلاً: شكل الشورى أو الانتخاب ـ حينما يرى ولي الأمر المصلحة في ذلك ـ أو حدود الدائرة التي يجري فيها التصويت يختلف من زمان لآخر ومن مجتمع لآخر حسب كمية أفراد المجتمعات ودرجة التعقيد المجتمعي والحالات النفسية للمجتمع وما إلى ذلك.

إذن فكان لابد من المرونة، وكان لابد من تعيين من يرجع إليه في كل زمان أو مكان لملء ما تستبطنه المرونة من فراغ، فعين الاسلام الفقيه الجامع للشرائط لذلك.

وهذا يختلف تمام الاختلاف عن المرونة التي فرضت في نظام الشورى من دون أن يتعين مرجع نرجع إليه في ملء الفراغ.

ولكن رغم كل هذا، يمكن أن يورد على ولاية الفقيه بما يشبه ـ ولو إلى حد ما ـ الاشكال الذي أوردناه على نظام الشورى، ويمكن تقريب الإيراد بعدة وجوه:

الوجه الأول: ان اثبات ولاية الفقيه وتحديد حدودها وشروطها ـ على ما يتضح بمراجعة الابحاث السابقة ـ لم يكن بذلك الأمر الهين، بل كل هذه الأمور تحتاج إلى البحث عن النفي والاثبات. إذن فالاسلام لم يوضح ما هو أهم الأمور في الشريعة، إذ الدولة الاسلامية بها تحفظ الحدود وتطبق الأحكام، فما معنى عدم توضيحها في الاسلام وعدم ورود نصوص مفصلة شارحة لقوانين ونظم الدولة الاسلامية؟! إلاّ أن يفترض أنه ثبت في علم الله انه سوف لن يتمكن المؤمنون من اقامة دولة اسلامية صحيحة في أيام الغيبة.

والجواب: ان اكتناف أساس الحكومة الاسلامية في زمان الغيبة بشيء من الغموض مما جعله بحاجة إلى نفض الغبار عنه عن طريق البحث العلمي ليس نقصاً في الاسلام، ولا دليل على أن الاسلام لم يأت بأطروحة لذلك علماً منه ـ مثلاً ـ بعجز المؤمنين عن تشكيل الحكومة الاسلامية في أيام الغيبة، فمن الطبيعي وجود غموض من هذا القبيل في الدليل بعد مضي مئات السنين على عصر النصوص، خصوصاً في موضوع لم تسنح الظروف في عصر النص ولا بعده لتطبيقه كي يتركز

في الأذهان. وكلنا نعلم مدى تأثير مضي الزمان على ضياع النصوص وغموض الأسانيد، بل وأحياناً غموض الدلالات.

الوجه الثاني: أن الولاية لم تثبت في الشريعة الاسلامية لفقيه معين بل لجميع الفقهاء الجامعين للشرائط. وهذا من ناحية يشتمل على حكمة بالغة، لأن الفقيه الجامع للشرائط ليس معصوماً كالإمام(ع) كي يعطي بيده الأمر وحده، بل بالإمكان أن يتورط أحياناً في خطأ كبير يؤدي إلى حلول أخطار جسيمة بالمجتمع الاسلامي. فلابد أن لا تكون الولاية لفقيه معين بل لجميع الفقهاء الجامعين للشرائط، كي يتدخل البعض في الأمور التي يتناولها البعض الآخر ويعصم بعضهم البعض عن الخطأ وينقض حكمه حينما تقتضي المصلحةُ النقضَ ـ على ما مضى منا من جواز نقض حكم الحاكم من قبل حاكم آخر في بعض الفروض ـ ولا يستبد فقيه واحد غير معصوم بأمور المسلمين.

ولكنه من ناحية أخرى يوجب نقصاً فاحشاً في شكل الدولة الاسلامية، وبذلك تتدهور أمور المسلمين ويبطل نظامهم ويقعون في الهاوية؛ ذلك لأنه إذا تعددت الرؤوس فسدت الأمة، فمع تعدد الفقهاء وكون كل واحد منهم ولياً للأمر يريد أن يقوم بأعباء المسؤولية وهم مختلفون في الآراء والأفهام والتصورات، لا يمكن انتظام دولة اسلامية تستطيع ان تقف على قدميها ! وكيف نأمن الهرج والمرج وعدم نقض كل واحد منهم لحكم الآخر بحجة أنه رأى من المصلحة ذلك؟! وإلى غير ذلك من المفاسد التي لا يبقى معها أي شكل قابل للقبول للدولة.

والجواب: اننا تارة نركز على الشريعة الاسلامية لنرى مدى امكانية ورود نقص فيها يوجب فساد النظام واضطراب الأمور، وأخرى نضيف إلى الاسلام فرضية عدم اخلاص الفقهاء ـ لا سمح الله ـ أو عدم وعيهم، فنرى أن هذا يؤدي إلى التشويش وعدم انتظام الأمر.

والثاني طبعاً لا ينبغي أن يعد نقصاً في برنامج الاسلام، ان لم يكن بالإمكان وضع برنامج صالح ناجح، حتى مع عدم اخلاص الفقهاء أو عدم وعيهم.

وتوضيح المقصود: أنه لو فرض أن الفقهاء الذين قاموا بالأمر كانوا جميعاً أو الأغلبية الساحقة منهم واعين مخلصين، فعادةً تنتظم الأمور وتقوم دولة كاملة الجهات، ذلك لأنهم يعلمون أن ولايتهم إنما هي في حدود مصالح الأمة الاسلامية واصلاح حالها لا افسادها، ويعلمون ما يترتب على الشقاق وعدم وحدة الكلمة من مفاسد وأخطار وانحطاط أمر المسلمين. فيتشاورون فيما بينهم ويوحدون كلمتهم، لا بمعنى أن يتوحد رأيهم في كل الأمور ودائماً، فإن هذا في كثير من الأحيان غير عملي، بل بمعنى أن يتوحد رأيهم أحياناً ويرفع بعضهم اليد عن رأيه ـ رغم إيمانه بصحته ـ أحياناً أخرى تفضيلاً لمصلحة وحدة الكلمة على مصلحة رأيه، أو أن يعينوا فيما بينهم نظاماً يتبعونه تفادياً للخلاف، من قبيل نظام الأكثرية، أو من قبيل أنهم متى ما اختلفوا أخذوا برأي فلان مثلاً الذي هو أفضلهم أو أذكاهم باتفاق الكل، أو يعين لكل واحد منهم حقل معين ويكون رأيه بعد المشورة هو المتبع في ذلك الحقل، أو يعين أحدهم رئيساً للدولة يجب على الباقين اتباع رأيه ما لم تر الأكثرية أو الاجماع خطأه، او نحو ذلك من القرارات.

ولو وجد فقيه واعٍ مخلص خارج عن دائرة أولئك القائمين بالأمر وكان تدخله بنقض حكم من أحكام رئيس الدولة أو الهيئة المشرفة يوجب الاختلاف في صفوف المسلمين وتترتب عليه مفاسد غالبة على مصلحة نقضه للحكم، لم يجز له ذلك وكان عليه السكوت والتسليم.

الوجه الثالث: أن يقال: ان اختلاف الفتاوى بين الفقهاء يوجب تشويش الأمر وعدم امكانية اقامة الدولة على نظام متسق.

ذلك: ان اختلاف الفقهاء في الفتوى تارة يكون في أحكام شخصية، من قبيل وجوب التسبيحات في الصلاة مرة واحدة أو ثلاث مرات، فهذا لا يوجب مشكلة في المقام، إذ كل فقيه يعمل برأيه وكل مقلد يعمل برأي من يقلده، ولا يترتب محذور اجتماعي على اختلاف الناس في عدد ما يقرأونه من التسبيحات في الصلاة مثلاً. وأخرى يكون في أحكام مرتبطة بنظام المجتمع العام، وهذا هو الذي قد يورث

المشكلة في المقام. فمثلاً: نفترض أن الدولة الاسلامية بقيادة فقيه جامع للشرائط فرضت قانوناً اقتصادياً على المجتمع الإسلامي ورأت المصلحة في تنفيذ ذاك القانون على الكل، بينما الأمة مختلفة في التقليد: فمنهم من يقلد فقيهاً يرى صحة ذاك القانون، ومنهم من يقلد فقيهاً يرى خطأه؛ كما لو افترضنا أن الدولة فرضت الخمس على أموال اختلف الفقهاء في تعلق الخمس بها، فماذا نصنع في المقام؟!

الا أن هذه المشاكل تنحل عادة بمسألة نفوذ حكم الحاكم، فإن حاكم الدولة الاسلامية حينما يحكم بحكم من هذا القبيل فهو عادة لا يحكم بما يعتقد البعض حرمته كي لا ينفذ حكمه. وعليه فينفذ حكمه على الأمة، وحتى من لا يرى وجوب تخميس ماله الفلاني مثلاً يجب عليه تخميسه، إذ ليس التخميس أمراً محرماً. كما أنه يجوز للآخرين أن يصبحوا طرفاً للمعاملة مع مال أخذ عن هذا الطريق، لأنه وإن فرض أخذه عن كره ـ بأن لا يرضى صاحب المال بذلك حتى بعد حكم الحاكم فيؤخذ منه اجباراً ـ ولكن هذا اكراه بحق صدر من ولي الاكراه.

بل الذي أقترحه في نظام حكومة اسلامية من هذا القبيل: هو أن تنظم جميع القوانين المدنية والأحوال الشخصية ونظم العبادات وسائر الأحكام في رسالة عملية موحدة تصدر من قبل هيئة من نخبة الفقهاء يتشاورون ويبحثون فيما بينهم في الفتوى ويستعينون في تشخيص الموضوعات وفي فهم المصالح التي يجب أن تلحظ عند ملء منطقة الفراغ في الشريعة الاسلامية بالخبراء الفنيين وذوي الاختصاص في كل شعبة من الشعب. وإذا وقع الاختلاف في الفتوى في مورد من الموارد ولم يرتفع حتى بعد المشورة والتفاهم، فبإمكانهم عادةً الأخذ بالاحتياط أو الأخذ برأي الأعلم، لو كان فيهم من يعترف كلهم بأعلميته بنحو تصبح فتواه هي الحجة على الأمة دون فتوى غيره، أو أن يقدم أحدهم لاصدار حكم ولايتي ـ بمقتضى كونه ولي الأمر ـ وذلك على طبق فتواه كي ينفذ حكمه على كل قطاعات الأمة. وبالتالي تصدر رسالة عملية واحدة يجب على الأمة جميعاً العمل بها.

ولاية الفقيه تسعد المجتمع

إن نفوذ الكلمة في الحكومات الوضعية ـ وحتى الانتخابية ـ لا يخلو من أن يكون بيد فرد واحد أو بيد أكثر من فرد كاثنين أو ثلاثة، وهكذا بقدر ما تنتخبه الأمة مثلاً؛ فإن كان بيد فرد واحد تمتع الحكم بالمركزية والقوة والسيطرة الكاملة، وهي مفيدة في تنظيم الدولة لكنه قد يبتلى بالاستبداد والعمل على إغفال الأمة. وكلما اتسعت دائرة من بيدهم الأمر ابتعد الحكم بذاك المقدار عن معرضيته للوقوع في الاستبداد، في حين ضعف تمتعه بتلك الدرجة من القوة والسيطرة والتنظيم.

أما الشكل الذي جاء به الاسلام لعصر غيبة الإمام المعصوم، وفق ما تنقح في بحثنا عن ولاية الفقيه، فهو شكل ثالث؛ إذ هو لم يجعل الولاية ـ في زمن الغيبة الكبرى ـ بيد شخص واحد مما يقرب النظام إلى الاستبداد، ولا بيد مجموع الفقهاء بأن يشغل كل واحد منهم جزءاً من منصب الولاية مما يؤدي إلى ضعف المركزية، بل جعلها بيد كل واحد من الفقهاء الجامعين للشرائط، فكل واحد منهم حاكم مستقل. الا أنه إذا تقدم بعضهم للحكم والتنظيم لم يجز للآخرين شق صفوف المسلمين ويجب عليهم التسليم ما لم ينحرف الأول، ولم يتورط في أخطاء أشد من مفاسد شق الصفوف. وبهذا الشكل احتفظ الاسلام بمزايا كل الشكلين من القوة والسيطرة الكاملة من ناحية، لأن الفقهاء الآخرين لا يبرزون الخلاف مادام القائمون بالأمر غير منحرفين ولا متورطين في أخطاء أكبر من مفاسد المخالفة، ومن الابتعاد عن الاستبداد من ناحية أخرى، لأن الفقهاء الآخرين أيضاً يتمتعون بنفوذ الكلمة ويراقبون الحاكم الأول ويقولون كلمتهم لو اقتضت المصلحة ذلك، وكان لابد من هذا الأسلوب مادام رئيس الدولة غير معصوم. وهذا من روائع حكم الاسلام ودلائل دقة تنظيمه.

هذا، وحينما يكون هذا النظام مقترناً بحواجز الورع والتقوى والموضوعية من ناحية، وبمراقبة الأمة للفقهاء ـ تلك الأمة العارفة باشتراط العدالة والكفاءة فيهم والمتربية على تعاليم السماء ـ من ناحية أخرى، وبالمشورة مع ذوي الاختصاص

والخبرة في كل فن من الفنون من ناحية ثالثة، فإنه سيشكل خير نظام متصور للحكم في عصر غيبة الإمام المعصوم، بعيداً عن كل ألوان الاستبداد والظلم، يوجّه الناس نحو الاقتراب من رضا الله تبارك وتعالى، وهو الهدف الأقصى للاسلام الذي يسعد المجتمع البشري في الدنيا والآخرة.

خلاصة الكلام

١ ـ ان الحكومة الاسلامية في عصر الغيبة الكبرى ـ وفقاً لمدرسة أهل البيت (ع) ـ مبتنية على أساس ولاية الفقيه.

٢ ـ يشترط في ولاية الفقيه كونه عادلاً كفؤاً.

٣ ـ يجب على الحكومة الاسلامية ـ في الحالات الاعتيادية ـ المشورة مع ذوي الاختصاص والرأي الحصيف في شتى مرافق الحياة.

٤ ـ لو اقتضت مصلحة المجتمع الاسلامي ـ على أساس ظروفه الخاصة او الظروف العالمية التي يعيش المجتمع في ضمنها ـ اقامة الانتخابات لتعيين أعضاء مجلس المقننين أو المنفذين أو في أي مجال آخر أو أخذ آراء الناس بعين الاعتبار في بعض جوانب التقنين، وجب على الفقيه امضاء ذلك.

٥ ـ نقترح توحيد البناء القانوني الذي يكشف عن آراء الاسلام في مختلف مرافق الحياة أو ما يسمى عند الشيعة بالرسالة العملية لعمل الأمة، وجعلها رسالة ناتجة عن هيئة من الفقهاء يعدونها بعد البحث والمشورة فيما بينهم والاستضاءة بأفكار الأخصائيين وذوي الرأي الحصيف فيما يرجع إلى تشخيص الموضوعات ومصالح المجتمع. وحينما لا يمكن رفع الخلاف بالبحث والنقاش ينتخب الفقهاء فيما بينهم أحد الآراء على أساس الأعلمية أو على

أساس حكم الحاكم أو يأخذون بالاحتياط.

٦ ـ نقترح حذف مصطلح (الوطن) الموحي بمفاهيمه الغربية وتبديله بالمصطلح الفقهي الاسلامي وهو دار الاسلام(١٢١). أما الوطن فيبقى يستعمل في معنى آخر يرتبط بمسألة القصر والاتمام والصوم والافطار.

٧ ـ رقعة عمل الحكومة الاسلامية نظرياً مطلق وجه الأرض، وعملياً تتحدد بحدود القدرة والاستطاعة.

٨ ـ النظام المالي للحكومة الاسلامية يتأسس:

أولاً: على ممتلكات الحكومة أو الامامة، وهي المصطلح عليها في فقهنا الاسلامي بالأنفال، من قبيل: أراضي الموات (بل أكثر أنواع الأرض) والمعادن من النفط وغيره.

وثانياً: على الممتلكات العامة للأمة الاسلامية، من قبيل أراضي الخراج، وهي التي فتحها المسلمون بالجهاد المسلح بإذن الإمام. فالحكومة الاسلامية بوصفها ولياً على المجتمع الاسلامي تصرف هذه الممتلكات في مصارف المسلمين.

وثالثاً: على الضرائب الاسلامية الموجودة في الكتاب أو السنة، من قبيل الخمس والزكاة. فالحكومة الاسلامية بوصفها ولياً للمجتمع هي التي تصرفها في مصارفها المقررة في الفقه الاسلامي.

ورابعاً: على ضرائب تفرضها الحكومة الاسلامية ـ لو رأت المصلحة في ذلك ـ على أساس ولاية الفقيه(١٢٢).

٩ ـ هدف الحكومة الاسلامية هو العمل بما يرضي الله تبارك وتعالى، وتقريب المجتمع نحو رضاه عز وجل. ونحن نعلم جميعاً أن رضا الله مشروط بإقامة العدل وإبادة الظلم والاستبداد وتطبيق كلمة الله ونظم السماء على وجه الأرض قدر المستطاع وإسعاد المجتمع تحت راية التوحيد.

وأخيراً نرفع يد الضراعة للباري جل وعلا داعين من أعماق القلب:

"اللهم أنا نرغب إليك في دولة كريمة تعز بها الاسلام وأهله وتذل بها النفاق وأهله وتجعلنا فيها من الدعاة إلى طاعتك والقادة إلى سبيلك".

"آمين يا رب العالمين".

الملاحق

الملحق رقم (١)

فإن قيل: ان مجرد عدم اشارة في الكلام من قريب أو بعيد إلى وجود ولي من هذا القبيل يؤخذ برأيه، ليس قرينة على نفي الاحتمال الثالث.. وذلك لأنه ـ وإن كان المفروض عادة في باب الاستشارة أنه يعمل بعد المشورة برأي ما ـ لكن هذا المفروض لم يكن مفروضاً في الكلام؛ أي لم يفهم من الكلام ضرورة العمل برأي ما حتى إذا لم يفرض في الكلام ولي ما. ولم يكن المستشيرون غير المستشارين تعين كون الرأي الذي يعمل به نفس رأي المستشارين أو أكثريتهم، أو رأي من يعينه المستشارون أو أكثريتهم، وإنما كنا نعلم من الخارج بأنه في باب المشورة لابد ـ بالتالي ـ من العمل برأي ما، وهذا لا يولد للكلام ظهوراً في ضرورة أخذ الرأي من نفس المشاورين أو من يعينه المشاورون.

قلنا: لئن تم هذا الاشكال فيما لو كان التعبير هكذا "شاوروا في أمركم" فإنه لا يتم في مثل قوله "وأمرهم شورى بينهم"؛ إذ هذا التعبير ليس مجرد أمر بالمشورة، وإنما حملت الشورى على الأمر، وهذا يعني أن أمرهم يدار بالشورى بينهم. إذن فقد فرضت في نفس الكلام ضرورة ادارة الأمر والأخذ بآراء محددة لتمشية الأمور، فنقول:

هل المقصود الأخذ بالرأي المستقى من الشورى أو المقصود الأخذ برأي ولي ما منفصلاً عن الشورى، وإنما الشورى أثرها هو انارة الطريق أمام ذاك الولي؟

طبعاً الأول هو الظاهر، لأن الآية إنما ذكرت الشورى ولم تذكر ولي الأمر، ففرض الرجوع إلى ولي الأمر غير المستقى ولايته من الشورى بحاجة إلى مؤونة زائدة، والسكوت عن ذكر ولي من هذا القبيل قرينة على أن المقصود هو الأول.

على أنه لا يبعد أن يقال: ان هذا الاشكال لا يتم حتى لو كـان التعبيـر مقتـصراً على الأمر بالمشورة بصياغة "شاوروا في الأمر"، وذلك لأن ارتكازية كون المـشورة عادة مقدمة للعمل بقول المستشار لو لم يكن للمستشير رأي يرجحه عليه أو يساويه تعطـي للآيـة الـشريفة ـ الـواردة فـي فـرض لا يوجـد تغـاير بـين المستـشيرين والمستشارين ـ ظهوراً في كون المقصود الاحالة إلى رأي المستشارين.

هذا، وقد ظهر بكل ما ذكرناه هنا وفي الكتاب أن هذه الآية هي خير الادلة علـى مبدأ الشورى بالمعنى المقصود، وهي من حيث الدلالة تشتمل على نفس القوة التـي افترضناها في رواية "أموركم شورى بينكم" مع عدم ابتلائها طبعاً بما ابتليت بها تلك الرواية من ضعف السند. بل يمكن ان يقال: انها من حيث الدلالة أيـضاً اقـوى مـن تلك الرواية؛ إذ:

أولاً: قد يدعى احتمال كون مقابلة جملة "اموركم شورى بينكم" بجملة "أمـوركم إلى نسائكم" قرينة على شمول كلمة "الأمور" للأمور الشخصية، بينما هذه النقطة غير موجودة في الآية الكريمة.

وثانياً: قد يقال: ان التعبير بالأمر كما في الآية أقوى دلالة على ارادة الأمور العامة من التعبير بالأمور كما في الرواية؛ إذ يقال: لـو كـان المقـصود فـي الآيـة الأمـور الشخصية لكان الأولى التعبير بشكل مقابلة الجمع بالجمع المناسبة مع التوزيع، بـأن يقول "أمورهم شورى بينهم" بينما لم يأت التعبير هكـذا، بـل قـال "أمـرهم شـورى بينهم".

وهذا بخلاف الرواية التي عبرت بصيغة الجمـع حيـث قالـت "أمـوركم شـورى بينكم".

هذا، ورغم كل ذلك قد وضحنا في الكتاب عدم تمامية الاستدلال بالآية الكريمة على نظام الشورى.

الملحق رقم (٢)

وتحقيق الحال في ذلك ببيان واسع هو: أن الشورى على قسمين ـ كما اتضح مما سبق ـ:

القسم الأول: هو الشورى التي يكون المستشير فيها غير المستشار، أي الشورى في الأمور الشخصية مثلاً، فهناك شخص ما يهمه أمر فيستشير الآخرين في أمره.

والقسم الثاني: هو الشورى التي يكون المستشيرون فيها عين المستشارين، أي أن الشورى تكون بين جماعة في أمور ترتبط بهم جميعاً من سن قوانين وتعيين ولي الأمر ونحو ذلك.

فلو طبق الأمر بالشورى في هذه الآية على القسم الأول فلا يخلو الحال من أحد فرضين:

الأول: أن يحمل الأمر بالشورى على مجرد الاستضاءة بأفكار الآخرين من دون أن يكون امراً بالأخذ برأيهم على كل تقدير، وهذا هو المحتمل الثالث من محتملات الشورى.

الثاني: أن يحمل الأمر بالشورى على أنه أمر بأصل المشورة وبالأخذ برأي المستشار تعبداً. وهذا يحتاج إلى قرينة، إذ مجرد الأمر بالشورى لا يدل عليه، لأن الأخذ برأي المستشار أمر زائد على أصل الشورى.

وعلى أي حال فحينما يحمل الأمر بالشورى على هذا المعنى لابد من حمله بمناسبات الحكم والموضوع على مجرد الأمر بالأخذ برأي الغير في الأمور المباحة دون الترخيص في مخالفة الأوامر الالزامية ولو كانت أوامر ظاهرية ودون سائر شعب الولاية، فإن الأمر بالعمل برأي المستشار ليس إلا كالأمر بالعمل برأي الوالد أو باليمين أو النذر، فكل هذه أوامر ثانوية واردة في الشريعة بعد فرض اكتمال الأوامر الأولية الواقعية والظاهرية، أي أنه أخذ في موضوعها مشروعية المتعلق. وهذا هو المحتمل الثاني من محتملاتنا الثلاثة في الشورى.

وما ذكرناه من نكتة وحدة المستشارين والمستشيرين في قوله "أمـرهم شـورى بينهم" يبطل أصل تطبيق الأمر بالشورى فـي هـذه الآيـة علـى القـسم الأول، وهـو الشورى في قضايا يكون المستشير فيها غيـر المستـشار، سـواء أرجـع ذلـك إلـى المحتمل الثالث أو إلى المحتمل الثاني.

أما إذا طبق الأمر بالشورى فيها على القسم الثـاني ـ أعنـي الأمـور التـي يكـون المستشيرون فيها عين المستشارين ـ فقد افترضنا أنه لا يتأتى الفـرض الأول، وهـو الحمل على مجرد الاستضاءة بأفكار الغير، بل لابـد مـن حملـه علـى كونـه أمـراً بالمشورة وبأخذ الرأي من المستشارين. وهذا يعني أن المحتمل الثالث لا يأتي هنا، الا أنه يبقى الكلام في دائرة الشورى والأخذ بالرأي هل هي في دائرة المباحات فقط ـ وهذا هو المحتمل الثاني ـ أو في دائرة أوسع من ذلك، كـأن يـشمل مـثلاً دائـرة الترخيص في الأوامر الالزامية الظاهرية، أو في تمام مساحة دائرة الولاية المبحـوث عنها بلا فرق بين دائرة المباحات أو الترخيص في الالزاميات الظاهرية فيما يمكـن، أو الواقعية أيضاً في مورد يمكن تبديل الموضوع بالولاية أو تعيين الولي أو اجـراء الحدود او نحو ذلك. وهذا هو المحتمل الأول من محتملاتنا الثلاثة.

والاطلاق ومقدمات الحكمة يعين هنا طبعاً المحتمل الأول، فإن المحتمل الثاني ـ وهو حصر الولاية في دائرة المباحات ـ تقييد بلا مقيد، وهنا لا يأتي ما ذكرنـاه مـن مناسبات الحكم والموضوع التي قلنا في القـسم الأول انهـا تخـرج التـرخيص فـي مخالفة الأوامر الالزامية الظاهرية، بـل مناسـبات الحكـم والموضـوع هنـا تقتـضي العكس؛ فإنه إذا كان مصب الشورى عبارة عن الأمور العامة للمسلمين وبهدف حل مشاكل المجتمع الاسـلامي وادارة شـؤونهم لا عـن الأمـور الخاصـة التـي يكـون المستشيرون فيها غير المستشارين وبهدف مجرد استرشاد بعض بفكر البعض الآخر، فهذا لا يكون الا بالولاية العامة التي قلنا انها أساس نظام الحكم.

ويؤيد ذلك أننا نحتمل أن تكون عبارات "لم يقبل" و "استخف" و "رد" صيغاً مبنية للفاعل يرجع ضميرها إلى المتخاصم الذي حكم عليه.

وقد يورد على الاستدلال بهذه الرواية ـ سواء بالجملة الأولى أو الثانية ـ بإيرادين آخرين:

١ ـ أن يقال: ان هذه الرواية لو تمت دلالةً فإنما تدل على نيابة الفقيه من قبل الإمام الصادق (ع)، وتنتهي النيابة بموته، فنحن بحاجة إلى اثبات النيابة من قبل الإمام صاحب الزمان (عج).

ولكن يتخلص من ذلك بأحد طريقين: اما بدعوى استظهار عدم الفارق من هذه الناحية، فلئن كان الإمام الصادق (ع) في عصر الحضور قد جعل الفقيه نائباً عنه، فالإمام صاحب الزمان في عصر الغيبة بطريق أولى جعله نائباً عنه. واما بدعوى استظهار أن هذا لم يكن اتخاذاً للنائب كي ينتهي أمده بموته (ع)، بل إعمالاً للولاية في إعطاء الولاية للفقيه، فيبقى نافذ المفعول ما لم يثبت إعمال ولاية أخرى في رفع ولاية الفقيه.

وهذا الاشكال وجوابه ساريان في كل روايات ولاية الفقيه غير ما كان وارداً عن الإمام صاحب الزمان أرواحنا فداه.

٢ ـ أن يقال: ان كلمة "الحكم" كانت تستعمل كثيراً ما في عصر صدور النص بمعنى القضاء، فلو صح هذا كان بنفسه مانعاً عن انعقاد الاطلاق في هذه الرواية.

وأوضح من هذه الرواية في عدم الاطلاق لغير باب القضاء الروايات التي عبرت بتعبير "جعلته قاضياً"، من قبيل ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن أبي الجهم عن أبي خديجة، قال: بعثني أبو عبد الله (ع) إلى أصحابنا فقال: قل لهم: اياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق! اجعلوا

بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فإني قد جعلته عليكم قاضياً، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر(١٢٣).

وفي السند أبو الجهم، وهو مشترك، ويحتمل انطباقه على ثوير ابن أبي فاختة، ولم يعلم أن أبا الجهم الذي روى عنه ابن أبي عمير ينطبق على أبي الجهم الذي روى هذه الرواية، كي تثبت بذلك وثاقته، فلعل راوي هذه الرواية هو ثوير بن أبي فاختة، والذي روى عنه ابن أبي عمير بعنوان أبي الجهم هو بكير بن أعين كما قد تؤيده رواية ابن أبي عمير عن بكير بن أعين.

وما رواه الصدوق بإسناده عن أحمد بن عائذ عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع): إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه.

ورواه الكليني "ره" عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي عن أبي خديجة مثله، إلا أنه قال: شيئاً من قضائنا.

ورواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن محمد مثله(١٢٤).

والسند الأول تام (بناءً على تصحيح أبي خديجة).

هذا، وأيضاً يحمل على القضاء ما رواه الكليني "ره" عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن أبي عبد الله المؤمن عن ابن مسكان عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (ع) قال: اتقوا الحكومة، فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين، لنبي (كنبي خ ل) أو وصي نبي.

ورواه الصدوق بإسناده عن سليمان بن خالد.

ورواه الشيخ بإسناده عن سهل بن زياد مثله(١٢٥).

وسند الصدوق تام.

والحكومة إن لم نقل بظهورها في نفسها بملاحظة عصر الصدور في القضاء، حيث كانت تستعمل في هذا المعنى لا في معنى الولاية العامة) فلا أقل من حملها على هذا المعنى بقرينة قوله "للإمام العالم بالقضاء".

على أنه قد أخذ في موضوع استحقاق الحكومة في هذا الحديث الإمامة، ولم يعلم كون مطلق الفقيه مصداقاً لها. بل لو كان المقصود من الإمامة هي الإمامة بالمعنى المصطلح عند الشيعة ـ كما تؤيده نسخة "لنبي أو وصي نبي" ـ فمن الواضح عدم كون الفقيه مصداقاً لها.

ولو كان المقصود منها الولاية، فهذا بنفسه قرينة على ان الحكومة كانت بمعنى القضاء لا الولاية. أما أن هذه الولاية لمن؟ فهذا غير مذكور في الحديث.

وقد يقال ـ بناءً على كون الإمامة هنا بمعنى الولاية ـ ان هذا الحديث دل على أن منصب القضاء إنما هو لمن كان له منصب الولاية، وقد عرفنا بروايات أخرى أن الفقيه له منصب القضاء، فنعرف بمجموع هذين الأمرين أن الفقيه له منصب الولاية.

ولكن هذه الاستفادة أيضاً غير صحيحة، إذ ان أدلة اعطاء منصب القضاء للفقيه إنما تدل على أن الإمام (ع) جعله بالولاية أو بالاستنابة قاضياً، لا أنه بنفسه له حق القضاء، بينما من المحتمل أن يكون قوله في هذه الرواية "فإن الحكومة إنما هي للإمام" ناظراً إلى بيان القانون الأساسي في الاسلام، أي بيان من له منصب القضاء في الاسلام، لا بيان من قد يعطى له منصب القضاء من قبل من له منصب القضاء والولاية في الاسلام.

الملحق رقم (٤)

قد تؤيد وثاقة اسحاق بن يعقوب بأن اسحاق بن يعقوب أخو محمد بن يعقوب الكليني (رحمه الله) على ما ادعاه صاحب كتاب "قاموس الرجال"(١٢٦) مستشهداً

على ذلك بما نقله عن كتاب "اكمال الدين" في ذيل التوقيع من قوله (ع) "والسلام عليك يا اسحاق بن يعقوب الكليني".

ولكن ما راجعته من نسخة كتاب "اكمال الدين (ط. دار الكتب الاسلامية/ طهران) ليس فيه كلمة "الكليني" وإنما العبارة هكذا "والسلام عليك يا اسحاق بن يعقوب وعلى من اتبع الهدى"(١٢٧).

كما أن السيد الخوئي ـ دامت بركاته ـ في كتاب "معجم رجال الحديث"(١٢٨) لم يذكر توصيفاً للرجل بالكليني رغم نظره إلى كتاب "اكمال الدين".

وقد يستدل على وثاقة اسحاق بن يعقوب ببيان: أن الشيخ الطوسي (رحمه الله) شهد في كتاب "الغيبة" بأن التوقيعات إنما كانت ترد أيام الغيبة الصغرى على الثقات، فيقال: ان هذا يؤيد عدم احتمال الكذب في أصل التوقيع، فهذه الشهادة من قبل الشيخ الطوسي، تعني أن التوقيع في ذاك الزمان كانت له قدسيته الخاصة، فانتحال شخص لتوقيع ما إلى نفسه كذباً يعني خبثاً أعظم من مجرد خبث الكذب على الإمام، إذن فأمر اسحاق بن يعقوب يدور بين أن يكون في درجة عالية من الخبث أو أن يكون ثقة، لأن التوقيع لا يرد الا على الثقات، ولا يحتمل أن يكون انساناً عادياً غير خبيث وغير ثقة. وحينئذ فمن البعيد وقوع الكليني (رحمه الله) في الغفلة أو عدم التمييز لحال هذا الشخص الدائر أمره بين طرفي النقيض، أو قل عدم التفاته إلى خبثه رغم كونه في درجة عالية من الخبث. فإذا ثبت صدق أصل التوقيع ثبتت وثاقته، لأن التوقيع كان لا يرد إلا على الثقات، وإذا ثبتت وثاقته نفينا بذلك احتمال الكذب في الخصوصيات أيضاً.

الا أن هذا البيان غير صحيح، وتوضيحه: إني لم أر في كتاب "الغيبة" ما يمكن توهم دلالته على ذلك الا قوله:

"وقد كان في زمان السفراء المحمودين أقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات من قبل المنصوبين للسفارة من الأصل"(١٢٩).

وهذا الكلام ـ وإن كان يتبادر إلى الذهن أن المقصود من ورود التوقيعات عليهم ورودها من الإمام (ع) إليهم ـ ولكن من يراجع باقي عبارة الشيخ يراها صريحة في أن المقصود ليس هو هذا، وإنما المقصود هو ورود التوقيعات الحاكية عن شأنهم والدالة على وثاقتهم، ذلك لأنه رحمه الله بعد هذه العبارة مباشرة يذكر بعض المصاديق لهذه العبارة بعنوان: "منهم، ومنهم..." وكل ما ذكره إنما هو من هذا القبيل لا من ذاك القبيل؛ أي ان التوقيعات واردة إلى غيرهم بشأنهم وعلى ثقاتهم لا إليهم. وإليك نص عبارة الشيخ في (الغيبة) بكاملها كي تلحظها:

قال رحمه الله:

"وقد كان في زمان السفراء المحمودين أقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات من قبل المنصوبين للسفارة من الأصل".

"منهم: أبو الحسين محمد بن جعفر الأسدي رحمه الله؛ أخبرنا أبو الحسن بن أبي جنيد القمي عن محمد بن الوليد عن محمد بن يحيى العطار عن محمد بن أحمد بن يحيى عن صالح بن أبي صالح قال: سألني بعض الناس في سنة تسعين ومائتين قبض شيء، فامتنعت من ذلك وكتبت استطلع الرأي، فأتاني الجواب: بالري محمد بن جعفر الأسدي فليدفع إليه، فإنه من ثقاتنا".

"وروى محمد بن يعقوب الكليني "ره" عن أحمد بن يوسف الساسي قال: قال لي محمد بن الحسن الكاتب المروزي وجهت إلى حاجز الوشاء مائتي دينار، وكتبت إلى الغريم بذلك، فخرج الوصول وذكر أنه كان قبلي ألف دينار وأني وجهت إليه مائتي دينار، وقال: أن أردت أن تعامل أحداً فعليك بأبي الحسين الأسدي بالري، فورد الخبر بوفاة حاجز رضي الله عنه بعد يومين أو ثلاثة فأعلمته بموته، فاغتم، فقلت: لا تغتم، فإن لك في التوقيع إليك دلالتين: إحداهما

اعلامه إياك أن المال ألف دينار، والثانية أمره إياك بمعاملة أبي الحسين الأسدي لعمله بموت حاجز".

"وبهذا الاسناد عن أبي جعفر محمد بن علي بن نوبخت، قال: عزمت على الحج وتأهبت فورد علي: نحن لذلك كارهون. فضاق صدري واغتممت، وكتبت: أنا مقيم بالسمع والطاعة، غير أني مغتم بتخلفي عن الحج. فوقع: لا يضيقن صدرك فإنك تحج من قابل. فلما كان من قابل استأذنت، فورد الجواب، فكتبت: اني عادلت محمد بن العباس، وأنا واثق بديانته وصيانته. فورد الجواب: الأسدي نعم العديل، فإن قدم فلا تختر عليه. قال: فقدم الأسدي فعادلته".

"محمد بن يعقوب عن علي بن محمد عن محمد بن شاذان النيشابوري قال: اجتمعت عندي خمسمائة درهم ينقص عشرون درهماً، فلم أحب أن ينقص هذا المقدار، فوزنت من عندي عشرين درهماً ودفعتها إلى الأسدي ولم أكتب بخبر نقصانها وإني أتممتها من مالي، فورد الجواب: قد وصلت الخمسمائة التي لك فيها عشرون".

"ومات الأسدي على ظاهر العدالة، لم يتغير ولم يطعن عليه في شهر ربيع الآخر سنة اثنتي عشرة وثلاثمائة".

"ومنهم: أحمد بن اسحاق وجماعة، خرج التوقيع في مدحهم".

"وروى أحمد بن ادريس عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبي محمد الرازي قال: كنت وأحمد بن أبي عبد الله بالعسكر، فورد علينا رسول من قبل الرجل فقال: أحمد بن أسحاق الأشعري، وابراهيم بن محمد الهمداني، وأحمد بن حمزة بن اليسع ثقات"(١٣٠).

انتهى كلام الشيخ رحمه الله، وهو كما ترى صريح فيما قلناه، ولا دلالة فيه على أن التوقيع لم يكن يرد إلا إلى الثقات.

الملحق رقم (٥)

وتحقيق الحال بشكل أوسع هو:

أن الاستدلال بهذه الرواية على اثبات الولاية المطلقة للفقيه، يمكن أن يكون بأحد وجوه:

الأول:

أن يتمسك باطلاق قوله "وأما الحوادث الواقعة فارجعو فيها إلى رواة أحاديثنا"؛ وذلك بملاحظة ان الحوادث على أقسام:

فمنها مثلاً: ما يكون الرجوع فيها إلى الرواة رجوعاً إلى الروايات، من قبيل حوادث تحدث للفقيه ويحتاج إلى استنباط الحكم فيها، فيرجع فيها إلى الرواة لأخذ الرواية لكي يستنبط هو حكم الحوادث منها.

ومنها: ما يكون الرجوع فيها إلى الرواة لأخذ الفتوى، وذلك حينما يكون الراوي فقيهاً وعارفاً بالأحكام، من قبيل حوادث يبتلي بها العامي ويريد أن يعرف حكمها التشريعي، وهو غير قادر على استنباطه من الروايات.

ومنها: ما يكون الرجوع فيها لأخذ الوظيفة التي تعين بالولاية، من قبيل حوادث اجتماعية أو فردية لا تحل إلا بإعمال الولاية.

ومنها: ما يكون الرجوع فيها لأجل تنفيذ الحكم الشرعي بإعمال الولاية في التنفيذ.

ومقتضى اطلاق كلمة "الحوادث" شمولها لكل حادثة يعقل فيها الرجوع إلى شخص آخر، سواء كان من الحوادث التي يكون الرجوع فيها بالنحو الأول أو الثاني أو غيرهما. إذن فمقتضى الاطلاق الجاري في الموضوع هو الولاية المطلقة.

ويرد عليه: أن من المحتمل كون اللام في "الحوادث" للعهد، مشيراً به إلى حوادث ذكرها السائل في ضمن الأسئلة التي كتبها إلى الإمام (ع) ولم تصلنا الاسئلة. إذن فتصبح الرواية بالنسبة لنا من هذه الناحية مجملة.

الثاني:

أن يتمسك باطلاق كلمة الحجة في قوله "فإنهم حجتي علـيكم" بـأن يقـال: ان مقتضى اطلاق ذلك كون الراوي لحديثهم حجة في كل ما يكون الإمام حجـة فيـه، وهذه عبارة عن الولاية المطلقة.

ولو اقتصر على هذا المقدار من البيان فقد يورد عليـه: بـأن الاطـلاق الموجـب للسريان لا يجري في المحمول، و "الحجة" هنا محمول. نعم، لو جزمنا بعدم وجـود قدر متيقن في مقام التخاطب، ودار الأمر بين الاطلاق والاهمـال، فهـم العـرف مـن ذلك الاطلاق. لكننا لا نجزم بذلك، لأن هذا التوقيع جواب على أسئلة اسـحاق بـن يعقوب، ونحن غير مطلعين على سـؤاله الـذي أجـاب الإمـام عليـه بقولـه: "وأمـا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة احاديثنا؛ فأنهم حجتي عليكم" فلعل سـؤاله كان بنحو يشكل قدراً متيقناً للجواب في مقام التخاطب، كما لـو كـان سـؤاله عـن حوادث معينة، وكان القدر المتيقن هو الحجية في تلك الحوادث وكل ما لا يحتمـل الفرق بينه وبين تلك الحوادث.

الثالث:

أن يقال: ان الاطلاق في قوله: "فإنهم حجتي عليكم" يتم بقرينة التقابل بين ذلـك وبين قوله "وأنا حجة الله"؛ فالذي يفهم من هذا التقابل عرفاً هو أنه حجة للإمام فـي كل ما كان الإمام (ع) حجة فيه لله، فتتم الولاية المطلقة.

وبالإمكان أن يقال: انه قصد بذلك أن العرف لا يرى هدفاً مـن وراء ذكـر قولـه "وأنا حجة الله" بعد قوله "فإنهم حجتي عليكم" إلا التقابل وبيان أن هذا حجة الإمـام (ع) كما أن الإمام حجة لله، فهو حجة في كل ما كان الإمام حجة فيه. فيرد عليـه: ان هنا هدفاً آخر عرفياً أيضاً، وهو: ان يكون قوله "وأنا حجة الله" بياناً لما يبـرر حجيـة الراوي للإمام ويعطيه قيمة، فإن الإمام لو لم يكن هو حجة فكيـف يعطـي الحجيـة للراوي، وأي قيمة لهذه الحجية؟ فكأن الإمام (ع) يقـول: أنـا حجـة الله، وبامكـاني إعمال هذه الحجية بجعل حجة عليكم، فقد جعلت رواة الأحاديث عليكم.

وإن قصد بذلك أنه حتى مع فرض كون قوله "وأنا حجة الله" بصدد هذه الفائدة الثانية، يفهم العرف من هذا المقدار من التقابل ما ذكرناه من كونه حجة في كل ما كان الإمام حجة فيه، فعهدة ذلك على مدعيه، وأنا لا أرى أن العرف يفهم هكذا؛ فلو قال شخص لمن سأله: ممن اشتري دار زيد؟ فقال له: اشتر دار زيد من عمرو، فإنه وكيلي وأنا وكيل زيد... لم يفهم من ذلك كون عمرو وكيلاً لذاك الشخص في كل ما كان ذاك الشخص وكيلاً لزيد، والقدر المفهوم من هذا الكلام انما هو كونه وكيلاً عنه في بيع هذه الدار التي هي ملك لزيد، وأن المبرر لتوكيله لعمرو والموجب لنفوذه كونه وكيلاً لزيد، ولا يفهم من ذلك اطلاق.

الرابع:

أن يقال: ان الاطلاق بذاك المعنى، وإن لم يكن جارياً في المحمول بواسطة مقدمات الحكمة فحسب، ولكن حيث ان المحمول في نفسه له صلاحية الاطلاق، متى ما كانت المناسبات تقتضي الاطلاق يتم الاطلاق، ومتى ما لم توجد مناسبة خاصة من هذا القبيل لا يتم الإطلاق.

مثلاً: تارة نفترض أن زيداً في الحالة الاعتيادية يقول: اشتر داري من عمرو فإنه وكيلي، فهنا لا يفهم من ذلك الاطلاق وإن عمراً وكيله في كل شؤونه المالية، وإنما القدر المفهوم من الكلام كونه وكيلاً له في بيع داره. أما إذا فرض أن زيداً على جناح السفر والغياب عن كل أمواله غياباً يطول خمسين سنة، فهو بحاجة ـ عادة ـ إلى وكيل في كل شؤونه المالية، فسأله أحد: ممن اشتري دارك؟ فقال: اشترها من عمرو فإنه وكيلي، فهنا يفهم العرف الاطلاق. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن الإمام (ع) غائب غيبة قد تطول مدة طويلة لا يعرفها الا الله، ومن الطبيعي والمعقول افتراض أن يكون بحاجة إلى جعل حجة في كل ما هو حجة الله فيه، وتحتاج الأمة إلى مراجعته فيه. ففي جو من هذا القبيل إذا سئل عن حوادث معينة، فقال في الجواب: ارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله... كان

المفهوم من ذلك عرفاً الحجية على الاطلاق، ومعنى كونه حجة للإمام (ع) أنه منصوب من قبله في كل ما يرجع فيه إليه.

الملحق رقم (٦)

إن هناك اموراً ثلاثة يستفاد بعضها أو كلها من هذا الحديث الشريف:

الأول: حجية رواية الراوي الثقة.

الثاني: حجية فتوى الفقيه الثقة.

الثالث: ولاية الفقيه الثقة ونفوذ حكمه.

وحكم الفقيه على قسمين:

١ ـ الحكم الذي له سمة الكاشفية عن واقع وراء هذا الحكم، من قبيل حكم الفقيه بالهلال، او قضائه في صالح أحد المترافعين، ولا يهدف انشاءً جديداً للحكم.

٢ ـ الحكم الذي يهدف انشاءً جديداً للحكم على أساس إعمال الولاية، من قبيل ما لو حكم باتخاذ موقف معين لا على أساس اقتناعه الكامل بأن هذا الموقف هو الواجب في هذه الظروف في قبال سائر المواقف، بل على أساس إيمانه بضرورة تحديد موقف المجتمع في صورة معينة توحيداً للكلمة ورصاً للصفوف مثلاً.

ولنصطلح على القسم الأول بالحكم الكاشف، وعلى القسم الثاني بالحكم الولايتي.

ولا إشكال في دلالة هذا الحديث على حجية رواية الثقة، بل هي المقدار المتيقن من هذا الحديث الشريف، والمستفاد صريحاً من قوله (ع): ″العمري ثقتي، فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول″ وقوله، (ع): ″العمري وابنه ثقتان، فما أديا إليك عني فعني يؤديان، وما قالا لك عني فعني يقولان″.

ولكن هل يدل على حجية الفتوى ونفوذ حكم الحاكم بكلا قسميه أم لا ؟

قد يتبادر إلى الذهن أن هاتين الفقرتين لا تدلان على شيء من ذلك؛ أما الحكم فلأنه ليس نقلاً عن الإمام كي يشمله الاداء في قوله "ما أدى إليك عني" أو "ما أديا إليك عني". وأما الفتوى فلأنها ـ وإن رجعت بوجه من الوجوه إلى نقل رأي الامام لكنها نقل عن حدس، وليست ـ كالرواية ـ نقلا عن حس. وهاتان الفقرتان لو لم تضم إليهما نكتة اخرى، تنصرفان بطبعهما إلى النقل عن حس.

ولكن رغم ذلك، قد يمكن التمسك بهذا الحديث لاثبات نفوذ حكم الحاكم وحجية الفتوى على المقلد بأحد وجوه ثلاثة:

الأول: التمسك باطلاق قوله "فاسمع له وأطعه" أو "فاسمع لهما وأطعهما"، إذ يقضي باطلاقه وجوب السماع والاطاعة في كل شيء، سواء الرواية أو الفتوى أو الحكم.

ولكن يرد عليه:

أولاً: أن تفريع هذه الجملة بالفاء على جملة "ما أدى إليك عني فعني يؤدي" يكون ـ على أقل تقدير ـ محتمل القرينية على كون المقصود هو السماع والاطاعة في دائرة ما يصدق عليه أنه اداء عن الإمام ونقل عنه.

وثانياً: انه لو أريد التمسك باطلاق متعلق الأمر في "اسمع" و "أطع" فقد تحقق في علم الأصول أن الاطلاق الشمولي لا يجري في متعلق الأمر، وإنما يجري في متعلق متعلق الأمر. فمثلاً لو قيل "أكرم العالم" دل على وجوب إكرام كل عالم، ولكن لم يدل على وجوب كل أنحاء الاكرام بنحو الشمول والاستغراق، وإنما يكون اطلاق المتعلق بدلياً. ولو أريد التمسك بالاطلاق الجاري في المتعلق المحذوف، أي: اسمع له وأطعه في كل شيء، فقد ثبت أيضاً في علم الأصول أن الاطلاق شأنه هو منح الكلمة شمولها واستغراقها بعد تعينها، لا تعيين الكلمة المحذوفة فيما هو مطلق.

ولو أريد التمسك بأن حذف المتعلق يفيد الاطلاق والشمول، فأيضاً أثبتنا في علم الأصول أن هذه القاعدة غير مقبولة عندنا الا عند عدم وجوب مقدار متيقن عند الخطاب مع كون المورد مورداً لا يناسب الاهمال، فيتعين الاطلاق. وفيما نحن فيه

المقدار المتيقن هو الرواية، ذلك على أساس صراحة الجملة السابقة، وهي ″ما ادى إليك عني فعني يؤدي″ في حجية الرواية.

الثاني: اثبات الاطلاق في الجواب بقرينة السؤال، إذ جاء في السؤال ″من أعامل؟ وعمن آخذ؟ وقول من أقبل″؟ وهذا مطلق يشمل الرواية والفتوى والحكم. وهذا الاطلاق مستفاد: اما عن طريق حذف المتعلق، أي ″من أعامل؟ وعمن آخذ؛ كلاً من الرواية والفتوى والحكم؟″ وليس هنا مقدار متيقن يخل بالاطلاق المستفاد من حذف المتعلق، أو عن طريق أن المناسبات العرفية هنا تقتضي اطلاق المحذوف، فإن المحذوف يعين بالمناسبات والقرائن، وهي تقتضي الاطلاق، لأن السؤال صدر من أحد أتباع الإمام (ع) بلحاظ حالات لا يلقى فيها الإمام. والمناسب طبعاً لمقام من هذا القبيل هو السؤال عمن يرجع إليه في كل ما يرجع فيه إلى الإمام، بلا فرق بين ما يرجع فيه إليه (ع) بوصفه مبيناً لحكم الله ابتداءً، وما يرجع فيه إليه بوصفه ولي الأمر. أو عن طريق التمسك باطلاق كلمة ″القول″ في جملة ″قول من أقبل؟″. فإذا ثبت اطلاق السؤال عرفنا أن الجواب أيضاً مطلق كي يكون مطابقاً للسؤال.

بل جاء في بعض نقول الرواية ″أمر من نمتثل″؟ فقد روى الشيخ رحمه الله في كتاب ″الغيبة″ عن جماعة عن أبي محمد هارون بن موسى(١٣١) عن أبي علي محمد بن همام الاسكافي، قال: حدثنا عبد الله بن أحمد بن اسحاق بن سعد القمي، قال: دخلت على أبي الحسن علي بن محمد صلوات الله عليه في يوم من الأيام فقلت: يا سيدي، أنا أغيب وأشهد، ولا يتهيأ لي الوصول إليك إذا شهدت في كل وقت، فقول من نقبل؟ وأمر من نمتثل؟ فقال لي صلوات الله عليه: هذا أبو عمرو الثقة الأمين، ما قاله لكم فعني يقول، وما أداه إليكم فعني يؤديه. فلما مضى أبو الحسن (ع) وصلت إلى أبي محمد ابنه العسكري (ع) ذات يوم، فقلت له مثل قولي لأبيه، فقال لي: هذا أبو عمرو الثقة الأمين ثقة الماضي، وثقتي في المحيا والممات، فما قاله لكم فعني يقوله: وما أدى إليكم فعني يؤديه(١٣٢).

ودلالة كلمة ″أمر″ على النظر إلى الحكم أقوى وآكد من الاطلاق، لأن الأمر بمعناه الحقيقي لا يكون إلا في الحكم دون الرواية والفتوى.

الا أن هذا الوجه أيضاً قابل للمناقشة؛ إذ لنفترض ان السؤال يشمل السؤال عن الحكم، ولا يختص بنقل الرواية. ولكن ما المانع من أن يكون الجواب بقرينة قوله ″ما أدى إليك عني فعني يؤدي″ عبارة عن أنه خذ بما ينقله عني ؟! ولا يلزم من ذلك كون الجواب أقصر من السؤال، اذ لعله (ع) يريد أن يقول: أن العمري ـ على أساس كثرة تشرفه بخدمتي ـ بامكانه أن يوصل إليك من قبلي الأحكام الالهية التي أنقلها، ويوصل إليك في نفس الوقت أوامري التي أصدرها بوصفي ولي الأمر فيما تحتاج إلى ذلك.

الثالث: أن نتمسك بما جاء في الجواب من كلمة ″أطع″ لا بمعنى التمسك بالاطلاق كما مضى في الوجه الأول، بل ببيان أن اختصاص ″أطع″ بالرواية، أو بالرواية والفتوى غير عرفي، ذلك لأن الاطاعة بمعناها الحقيقي ينحصر مصداقها في الحكم، لأن الاطاعة فرع الأمر.

أما الرواية والفتوى فليستا الا نقلاً عن حس أو عن حدس؛ فالراوي بوصفه راوياً وكذا المفتي بوصفه مفتياً لا يطاع بالمعنى الحقيقي للكلمة. نعم، قد يحكم طبقاً لروايته وفتواه، فيصبح حاكماً ويطاع. إذن فتخصيص كلمة ″أطع″ بالفرد غير الحقيقي لمعنى الكلمة غير عرفي.

نعم، فاء التفريع التي فرع بها قوله: ″فاسمع له وأطعه″ على قوله: ″ما أدى إليك عني فعني يؤدي″ محتملة للقرينية على كون السماع والاطاعة في دائرة صدق الاداء والنقل عن الإمام، ولكن بقرينة عدم صدق الاطاعة حقيقة في غير موارد الحكم نعرف أنه ليس النظر إلى خصوص موارد صدق الأداء والنقل عن حس على نفس ما يطاع، بل يشمل فرض كون النقل حدسياً، وفرض كون النقل هو المدرك والمصدر الذي اعتمد عليه الأمر في أمره، لأن الحاكم الشرعي في حكمه ـ إذا كان الحكم

كاشفاً ــ يعتمد على ما يفهمه هو من رأي الإمام (ع) ولـو عـن حـدس واجتهـاد، وليس حكمه مباشرة نقلاً حسياً عن الإمام.

نعم، قد يقال: انه لم يثبت بهذا البيان نفوذ الحكم الـولايتي (القـسم الثـاني مـن الحكم)؛ إذ ليس في ذاك المورد أداء ونقـل عـن المعـصوم حتـى بلحـاظ مـصدر الحكم، وإنما هو صرف إعمال الولاية لملء منطقة الفراغ.

ولكن لو ثبت نفوذ القسم الأول من الحكم فقد يتعدى إلى القسم الثاني، بـدعوى عدم احتمال الفرق عرفاً بسبب هذا الفرق العقلي الدقيق، فببركة عدم احتمال الفـرق عرفاً ينعقد في الدليل اللفظي الاطلاق.

يبقى اشكال واحد في المقام، وهو: أن هذا الحـديث لـو كـان دالاً علـى ولايـة الفقيه، فبم نفسر قول العمري رحمه الله: ″محرم عليكم أن تسألوا عن ذلك. ولا أقول هذا من عندي، فليس لي أن أحلل ولا أحرم، ولكن عنه (ع)...″ بينما من الواضح ــ بناءً على ولاية الفقيه ــ أن له أن يحرم بإعمال الولاية علـى أسـاس مـا يراهـا مـن المصلحة؟

والجواب:

أولاً: أنه لعله (رحمه الله) قصد بالتحريم هنا في قوله ″محرم عليكم...″ التحـريم الشرعي الالهي دون الحكم الفقيه، وهذا استعمال شائع في لغة المتشرعة.

وثانياً: أن حكم الفقيه يدور مدار المصلحة في المحكوم به وفـي الحكـم، ولعـل العمري لم يكن يرى من المصلحة ان يحكم هو بالتحريم في وقت كان بامكانـه أن يتشرف بخدمة الإمام الذي هو أعلم طبعاً بالمصالح والمفاسد، ويأخذ منه الحكم.

وثالثاً: أننا إذا فهمنا من هذا الحديث المروي عن الإمام (ع) ولايـة الفقيـه، كـان فهمنا حجة، ولا يهمنا أن العمري (رحمه الله) لم يطبق الكبرى على هذا المورد ولو لأجل غفلة له ــ فرضاً ــ في المقام عن كبرى المطلب أو عن صغراه.

الملحق رقم (٧)

ان قيل: ان الاطلاق هنا لا يتم، لأن متعلق الاطاعة محذوف ومقدمات الحكمة لا تعين المحذوف، ووظيفتها إنما هي رفض القيد عما هو معين سلفاً.

فإنه يقال: ان الاطلاق هنا ثابت بملاك حذف المتعلق لعدم القدر المتيقن، وحذف المتعلق عند عدم القدر المتيقن يفيد الاطلاق على الخصوص، وإن اطاعة أولي الأمر معطوفة على اطاعة الله ورسوله.

وان اعترض علينا: بأن أمر الآية باطاعة ولي الأمر لا يوسع من دائرة ولايته ووجوب اطاعته حينما لم يثبت له بغض النظر عن الآية تلك الولاية الواسعة، إذ معنى الآية هو وجوب اطاعة كل من هو من أولي الأمر في حدود ما هو من أولي الأمر فيه.

فإنه يقال: ان الآية تصبح بهذا التفسير من سنخ القضية بشرط المحمول، وهو خلاف الظاهر.

ثم ان العلامة الطباطبائي (رحمه الله) في الميزان استفاد من اطلاق الآية الشريفة، وعدم تقييد الاطاعة بصورة ما إذا لم يأمروا بمعصية أو لم يعلم بخطئهم، أن المراد من أولي الأمر هم المعصومون (ع).

ولكنا نقول:

أولاً: ان فرض ارادة المعصومين، وإن كان من ناحية الأمر بالإطاعة يجعل الآية بمنزلة ما إذا لم تقيد، ولكن عند دوران الأمر بين التقييد والتقيد لا تجري أصالة عدم التقييد، ولا يترجح التقيد على التقييد.

وثانياً: ان عدم لزوم اطاعته في المعصية وكذا فرض العلم بالخطأ على تفصيل في ذلك، لا يحتاج إلى مخصص خارجي، وإنما هو بالتخصيص؛ حيث أن قانون اتباع أمر شخص، أو نذر، أو يمين، أو شرط، أو عقد، أو نحو ذلك، حينما يصدر من مشرع له شريعة وأحكام انما يفهم العرف منه أنه في اطار تلك الأحكام، والجانب الطريقي من الولاية لا يشمل فرض العلم بالخطأ كما هو الحال في سائر الطرق.

وثالثاً: ان حمل أولي الأمر على المعصومين بالخصوص لئن أوجب التجنب عن التقييد في "أطيعوا" فهذا بنفسه تقييد لعنوان أولي الأمر؛ فإن أولي الأمر خارجاً ليسوا بمنحصرين في الأئمة المعصومين (ع)، إذ في أيام الغيبة لا إشكال في الحاجة إلى أولي الأمر غير الإمام، ولو لأجل الأمور الحسبية التي يمكن ممارستها حتى مع عدم بسط اليد.

فنحن وان كنا نتكلم في مصداق أولي الأمر في زماننا هل هو الفقيه أو من يتعين بالشورى أو غير ذلك، لكن أصل وجود أولي الأمر من قبل الاسلام في أيام الغيبة لا ينبغي انكاره، وإلا لكان هذا نقصاً في الاسلام. إذن فتخصيص أولي الأمر في الآية بالمعصومين خلاف الاطلاق، فهذا فرار عن التقييد بتقييد آخر. نعم، لولا الاشكال الأول والثاني لأمكن دعوى ان نتيجة هذا الاشكال الثالث هو إجمال الآية لتعارض الاطلاقين.

فإن قلت: انه قد فسر لفظ "أولي الأمر" الوارد في الآية الكريمة في بعض الروايات بالأئمة المعصومين (ع)، كما رواه في الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن الحسين بن أبي العلاء قال: ذكرت لأبي عبد الله (ع) قولنا في الأوصياء أن طاعتهم مفترضة. قال: فقال نعم، هم الذين قال تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾، وهم الذين قال الله عز وجل: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾(١٣٣). وسند الحديث تام.

وروى أيضاً عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد البرقي عن القاسم بن محمد الجوهري عن الحسين بن أبي العلاء قال: قلت لأبي عبد الله (ع): الأوصياء طاعتهم مفترضة؟ قال: نعم، هم الذين قال الله عز وجل: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾، وهم الذين قال الله عز وجل: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾(١٣٤). والسند الثاني فيه قاسم بن محمد الجوهري، ولم يثبت كونه هو

قاسم بن محمد الذي روى عنه الأزدي والبجلي اللذان لا يرويان الا عن ثقة، ولكن السند الأول تام.

وجاء في رواية ...... السند عن أبي بصير عن أبي عبد الله الصادق (ع) في آية: ﴿أطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ قال: نزلت في علي بن أبـي طالـب والحـسن والحسين(١٣٥).

قلنا: هذه الروايات كسائر الروايات الكثيرة المفسرة لبعض العنـاوين فـي القـرآن كعنوان (الصادقين) وعنوان (الآيات) وعنوان (أهل الذكر) وعنوان (الذين يعلمـون) وغير ذلك بالأئمة (ع).

والظاهر أنه يقصد بذلك تطبيق الآيات على أبـرز المـصاديق، ولا يتقبـل الفهـم العرفي جعل تلك الأخبار قرينة على انحصار المصداق المقصود بالآيـات الكريمـة بهم (ع)، فالعرف يرى أن الأولى من هذا الحمل هو أن نحمـل الروايـات الماضـية على بيان أبرز مصاديق أولي الأمر أو بيـان مـا هـو المـصداق فـي وقـت صـدور الروايات، في قبال من جعل المصداق عبارة عن الخلفاء المنحرفين.

هذا، وروايات تطبيق أولي الأمر في الآية الشريفة على الأئمة (ع) رغم عدم كون أكثرهم مبسوطي اليد ومسيطرين على البلاد تفيدنا في المقام لدفع تشكيك قد يبديه مشكك في المقام بأن يقول: ان عنوان أولي الأمر ينصرف إلى ولـي الأمـر مبـسوط اليد (أي آخذ بزمام الحكم فعلاً)، ففي فرض عدم كون الفقيه مبسوط اليد لا يمكـن تتميم اطلاق الولاية بالنسبة له بواسطة الآية الكريمة. أو يقول: لعـل المقـصود مـن أولي الأمر كل سلطان وقدرة سيطرته على البلاد ولو ظلماً وعدواناً، فنحن مأمورون باطاعته حفظاً لنظام المجتمع مثلاً. فتطبيق أولي الأمر في الروايات على الأئمة (ع) لا يبقي أي مجال لشيء من هذه الشبهات.

الملحق (٨)

هل يكفي لنفوذ الحكم التجزّي في الاجتهاد أو لابد من الوصول إلى مرتبة الاجتهاد المطلق؟

الجواب: انه كثيراً ما يكون الوصول إلى مرتبة الاجتهاد المطلق دخيلاً في الوثوق بقدرته على اتخاذ موقف صحيح في حكمه من ناحية فقهية، وذلك لاحتمال وجود بحث أو نكتة يرتبطان بالباب الذي لم يصل فيه إلى مرتبة الاجتهاد المطلق، ويؤثران بشكل وآخر في كيفية فهم الحكم في المورد الذي اجتهد فيه. والانسان العامي لا يستطيع عادة أن يميز المورد الذي يمكن فيه الوثوق باجتهاد هذا المتجزّي، لعدم وجود بحث أو نكتة من هذا القبيل عن المورد الذي لا يمكن فيه ذلك، وهذا يوجب سلب الوثوق عن كل موارد اجتهاده. ولا اشكال ـ كما لعله اتضح لك مما مضى ـ في اشتراط الوثوق بالمعنى المناسب من الوثوق للحكم، إما بصريح دليل نفوذ الحكم كما في رواية أحمد بن اسحاق المعللة بالوثاقة، وإما بانصراف اطلاقه كما في التوقيع الشريف، واما لعدم الاطلاق من باب أن دليل أي حكم من الأحكام لا يضمن صدق موضوعه كما هو الحال في الآية الشريفة.

يبقى الكلام في أنه لو اتفق في مورد ما حصول الاطلاع على أن الحكم في مورد اجتهاد هذا المتجزّي ليست له أي علاقة بنكتة أخرى في الموارد التي لم يصل فيها إلى درجة الاجتهاد، فهل ينفذ حكمه في دائرة اجتهاده أو لا؟ وهل ينفذ قضاؤه في الخصومات المرتبطة بدائرة اجتهاده أو لا؟

ان هذا يدور مدار أن نرى أنه هل يفهم من عنوان (رواة أحاديثنا) في التوقيع أو عنوان (روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا) في المقبولة الانحلال أو المجموعية.

ولا يبعد أن يقال: أن ذلك يختلف باختلاف المناسبات؛ فبالنسبة لحجية نقل الرواية تقتضي المناسبات الانحلال، فحجية نقل رواية لا تتوقف على كونه راوياً لكل الروايات أو المقدار المعتد به منها. وبالنسبة لحجية الفتوى والحكم تقتضي المناسبات المجموعية وعدم الانحلال، وذلك بنكتة ما ذكرناه من دخل اطلاق

الاجتهاد عادة وفي كثير من الموارد في الوثـوق بـالحكم والفتـوى. فهـذه النكتـة توجب أن يفهم العرف من الدليل عدم الانحلال، أو ـ على الأقـل ـ توجـب عـدم انعقاد الاطلاق بنحو الانحلال، فلا يصبح حكمه أو فتواه حجة في مورد عرفنا صدفة عدم علاقته بأي نكتة أخرى مرتبطة بباب آخر لم يصل فيه إلى مرتبة الاجتهاد.

وأما رواية أحمد بن اسحاق فهي واردة بشأن العمري وابنـه، وهمـا مـن الـرواة والفقهاء الاجلاء. ويحمل ذلك ـ طبعاً ـ على المثالية ويتعدى إلى غيرهمـا، ولكـن التعدي إنما هو في حدود عدم احتمال الفرق عرفاً، أما بالنسبة للمتجـزي فاحتمـال الفرق موجود.

وقد اتضح بهذا العرض اشتراط الوصول إلى مرتبة الاجتهاد المطلـق فـي نفـوذ الحكم وفي حجية الفتوى معاً.

نعم، لا يشترط استنباطه بالفعل لكل حكم آخر في غيـر المـورد الـذي أريـدت الاستفادة من حكمه أو فتواه، لأن كونه بالغاً مرتبة الاجتهاد المطلق كاف في حصول الوثوق المطلوب.

المحلق رقم (٩)

وليس المعنى المرتكز اسلامياً وشيعياً في ذهن المتشرعة من وجوب اطاعة النبـي أو الإمام على الاطلاق، بمعنى وجوب البيعة معه كي تجب اطاعته، بل يـرى رأسـاً وجوب اطاعة المعصوم (ع) حتى قبل البيعة.

على أن أكثر ما كان في بيعة النساء عليه مع النبي (ص) ـ كما يظهر من مراجعـة الآية الشريفة ـ هي أحكام واجبة إلهياً بيّنها الرسول كمبلغ لا كمجـرد ولـي الأمـر، وذلك من قبيل ترك الشرك بالله والسرقة والقتل والزنا، ولا اشكال في عـدم توقـف وجوب هذه الامور على البيعة.

أما لو فرض أن البيعة مع المعصوم قيد في الواجب ـ وهو اطاعته فيما يـصدره من أوامر بصفته ولياً لا في الوجوب ـ فهذا لا يصبح شاهداً لما هـو المقـصود مـن تقليص ولاية الفقيه وتقييدها بالبيعة، كي يثبت أن انتخاب الـولي مـن بـين الفقهـاء يكون بيد الأمة عن طريق البيعة مع من أرادوا.

ثم ان الاستدلال بالسيرة على اعتبار البيعة: يكون ببعض تقريباته في صالح القول بأن البيعة شرط في فعلية ولاية الفقيه الثابتة بنصوصها، وببعض تقريباته فـي صـالح القول بأن البيعة بذاتها تمنح الولاية بلا حاجة إلى نص آخر للولاية. وهـذا هـو مـا أسميناه بعرض البيعة على الصعيد الأول من البحث.

توضيح ذلك: أن الاستدلال بالسيرة يمكن أن يكون بأحد تقريبات ثلاثة:

الأول: أن يتمسك بالسيرة على البيعة مع من ثبتت ولايتهم بـالنص، وهـم النبـي والأئمة المعصومون (ع)، وهذا يكون في صالح جعل البيعة شرطاً في ولاية الفقيه.

ولكن قد عرفت أن البيعة مع النبي والإمـام المعـصوم لـم تكـن شـرطاً لتماميـة الولاية، بل كانت تعهداً بالعمل بما هو الواجب من اطاعتهم (ع)، مما يوجب تأكيداً في تحرك الضمير نحو الانصياع للقائد الصحيح.

الثاني: أن يتمسك بسيرة المسلمين على بيعة من لم يكـن منـصوباً مـن قبـل الله بالنص، وقد كان هذا ـ في الحقيقة ـ بروح منح الولاية لمن يبايعونـه. فهـذا دليـل على أن البيعة بذاتها تمنح الولاية بلا حاجة إلى نص آخر.

صحيح أن الخلفاء الذين بويعوا لم يكونوا ـ في نظر الشيعة ـ مؤهلين للبيعة، امـا لفقدان شرائط العلم والعدالة والكفاءة أو لوجود الإمـام المعـصوم، ومعـه لا تـصل النوبة إلى أي انسان آخر الا كمنصوب من قبل المعصوم ولو فـرض عالمـاً عـادلاً كفؤاً. الا أن هذا يعني الخطأ في المصداق، ولكن تبقى دلالة السيرة على كبرى كون البيعة مانحة للولاية لمن كان واجداً للشرائط ثابتة، سواء فرضناها عبارة عـن سـيرة المتشرعة أو فرضناها عبارة عن سيرة العقلاء مـع عـدم ورود الـردع بـل قـد ورد الامضاء لذلك، وهو ما مضى من روايات حرمة نكث الصفقة. فهذا الامـضاء أيـضاً

يحمل في تطبيقه على المصداق المعين على التقية، ولكنه يبقى دالاً على صحة الكبرى.

الا أن التمسك بجزء تحليلي من هذا القبيل للسيرة أو النص بعد سقوط المدلول المطابقي، غير صحيح حسب ما نقحناه في الأصول.

الثالث: أن يقال: بأن ثبوت السيرة العملية للمسلمين في عصر النصوص على البيعة ـ سواء كانت مع من ثبتت ولايته بالنص أو مع غيره ـ توجب انصراف اطلاق دليل الولاية عن فرض عدم البيعة وجعل المفاد العرفي لدليل الولاية وهو وجوب البيعة معه كي يصبح ولياً، وهذا في صالح جعل البيعة شرطاً في ولاية الفقيه بعد فرض ثبوت النص على ولايته.

والجواب: أنه بعد أن كانت بيعتهم تارة بروح منح الولاية لغير المنصوص على ولايته، وأخرى مؤكدة لنفس وجوب الطاعة ومحركة للضمير والوجدان، لا توجب سيرة كهذه انصرافاً كهذا.

ثم لا ننسى أنه لو استفاد أحد من السيرة أو من أي دليل آخر اعتبار البيعة كشرط في ولاية الفقيه أو كمانح للولاية مستقلاً، فهذا في الحقيقة يرجع إلى مسألة التصويت والانتخاب، ويعود ما ذكرناه في بحث الشورى من إشكال أن الشريعة الاسلامية لم تحدد بنود هذا الانتخاب وشروطه. فمثلاً هل تشترط البيعة من قبل أكثرية الأمة أو أهل الحل والعقد ومن هم أهل الحل والعقد؟ أو أن المهم هو بيعة عدد من الناس بحيث يكفي لحصول القدرة على القيام بالأمر وادارة المجتمع أم ماذا؟ وعند الاختلاف هل يرجح بالكم أو الكيف؟ وما إلى ذلك من أسئلة لم يرد عليها جواب في الكتاب أو السنة.

الملحق رقم (١٠)

أما إذا افترضنا أن هذه الحاجة الاجتماعية لا تقضي بتعيين الفقيه للوقت لأنه غير مبسوط اليد مثلاً ـ أي لا يقدر على تنفيذ ما يحكم به تنفيذاً اجتماعياً عاماً ـ ولا تتبعه الأمة، والفائدة التي تترتب على ذلك إنما هي فائدة شخصية، وهي أن شخصاً ما قد يهتدي عن هذا الطريق إلى الوقت الواقعي ويعمل به. ففي ثبوت ولاية من هذا القبيل للفقيه كي يتسنى له تعيين الوقت لغيره بالحكم اشكال ينشأ من أن المفهوم عرفاً من مثل الأمر باطاعة ولي الأمر ـ بحسب مناسبات الحكم والموضوع ـ هو اطاعته فيما يحتاج عادة فيه إلى المراجعة إلى ولي الأمر لحسم النزاع، أو مصلحة اجتماعية، أو لقصود الفرد أو العنوان كما في التعامل مع السفيه أو في عنوان الفقراء أو ممتلكات المسجد، دون اطاعته في مجرد المصالح الفردية.

فمثلاً لو شخص الفقيه أن من مصلحتي الفردية أن لا أسافر في اليوم الفلاني، فاطلاق الأدلة لا يعطيه ولاية من هذا القبيل كي يحكم عليَّ بعدم السفر. وإذا ثبت حق من هذا القبيل للنبي الذي هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم أو للأئمة المعصومين (ع)، فهذا لا يوجب أسراءه إلى الفقهاء، لأن هذه الأمور ليست مما يرجع عادة فيها إلى ولي الأمر، فتكون أدلة الولاية العامة للفقهاء منصرفة بمناسبات الحكم والموضوع عنها. على الخصوص إذا كان دليلنا سنخ دليل تم فيه الاطلاق بملاك إفادة حذف المتعلق للعموم عند عدم وجود القدر المتيقن أو بمعونة مناسبة الحال، فعدم الاطلاق حينئذ يكون أوضح.

وعليه نقول: ان موضوع تعيين الوقت حينما لا تترتب عليه مصلحة توحيد الكلمة والمصالح الاجتماعية المترتبة عند بسط يد الحاكم مثلاً، يدخل في المصالح والتصرفات الفردية التي لا ولاية للفقيه فيها.

الا أنه قد يمكن حل الاشكال في خصوص مسألة توقيت الأهلة والشهور، بأن يقال: انه لئن لم يمكن اثبات ذلك ـ في غير فرض ترتب المصالح الاجتماعية الكامنة في توحيد الكلمة باطلاق آية اطاعة ولي الأمر ـ فمن الممكن اثبات ذلك

باطلاق رواية أحمد بن اسحاق؛ وذلك لأنه يكفي في شمول اطلاقها لإثبات الولاية في أمر من الأمور وعدم انصراف الاطلاق عنه أو عدم صيرورة غيره هو القدر المتيقن المانع عن انعقاد الاطلاق بملاك حذف المتعلق مجموع أمرين:

الأول: أن يكون من المتعارف وقتئذ الرجوع في ذلك الأمر إلى الولاة، وهذا ثابت بالنسبة للمواقيت والأهلة.

الثاني: أن يكون تعارف ذلك عند الولاة والناس على أساس الخطأ في الصغرى، بافتراض الوالي نفسه متقمصاً قميص الإمام، لا على أساس الخطأ في الكبرى، بان يكون قد انتحل لنفسه حقاً لم يكن ثابتاً حتى للوالي المبسوط اليد الشرعي. وهذا ايضاً ثابت في المقام، إذ لا اشكال في أن من حق الإمام الحق المبسوط اليد تعيين الهلال، كما روى الكليني بسند تام عن محمد بن قيس ورواه الصدوق أيضاً بسند تام عن محمد بن قيس (على اختلاف يسير جداً في العبارة) عن أبي جعفر (ع) قال: إذا شهد عند الإمام شاهدان أنهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً، أمر الإمام بالأفطار في ذلك اليوم إذا كانا شهدا قبل زوال الشمس، فإن شهدا بعد زوال الشمس أمر الإمام بافطار ذلك اليوم وأخر الصلاة إلى الغد فصلى بهم(١٣٦).

هذا إذا كان دليلنا على ولاية الفقيه رواية أحمد بن اسحاق. أما إذا كان دليلنا على ولاية الفقيه توقيع اسحاق بن يعقوب، بناءً على تمامية سنده، وأردنا اثبات المقصود في المقام باطلاق قوله: "فإنهم حجتي عليكم" الثابت بمناسبة الحال الدال على كون الفقيه ورواي الحديث نائباً عن الإمام في كل ما كان للإمام من حق، فهذا يتوقف اضافة إلى الأمرين الماضيين على أن نثبت مسبقاً ان تعيين الهلال هو من حق الإمام (ع)، حتى في فرض عدم بسط اليد وعدم ترتب الأثر الاجتماعي المطلوب عليه، وإنه (ع) لو حكم بالهلال تقدم حكمه على الاستصحاب (بغض النظر عن أن حكمه باعتباره معصوماً يورث العلم بالواقع الرافع لموضوع الاستصحاب أو العلم بالبينة مثلاً المتقدمة على الاستصحاب) فلابد من اثبات ذلك مسبقاً حتى يكون هذا من حقه (ع)، فيصبح مشمولاً لاطلاق قوله "حجتي عليكم"

الدال على حجيته في كل ما كان الإمام حجة فيه، واثبات ذلك يكون عن طريق التمسك باطلاق رواية محمد بن قيس.

هذا لو لم نقل بانصرافه إلى الإمام المبسوط اليد، بقرينة ما فيها من أمر الإمام للناس بالإفطار والصلاة بهم، حيث انه في ذلك الزمان لم يكن من المتعارف ما هو المتعارف عندنا اليوم من صلاة العلماء في العيد وحكمهم بالإفطار علناً رغم عدم كونهم مبسوطي اليد. فقد يقال: ان المنصرف من كلمة الإمام ـ بقرينة هذه الجملة عند العرف ـ هو الإمام المبسوط اليد، أو يقال على الأقل بالإجمال.

الملحق رقم (١١)

هذا اضافة إلى ما عرفنا من أن اطلاقات دليل الولاية في المقام لم تتم بمجرد مقدمات الحكمة، بل بمناسبات المقام أو بحذف المتعلق مع عدم القدر المتيقن في مقام الخطاب. وواضح أن اطلاقاً من هذا القبيل لا ينعقد في دائرة تعارض دليل حرمة أو وجوب الفعل الثابتين قبل الحكم.

نعم، قد يكون حكم الحاكم مغيراً لموضوع الحكم الالزامي، فينفذ. ونذكر لذلك مثالين:

١ ـ لو وقع البيع على مال اليتيم بحكم الحاكم، جاز لمن يقطع بخطأ الحاكم في تقديره للموقف شراء هذا المال، لأنه يكفي في موضوع صحة البيع وجواز الشراء كونه برضى ولي صاحب المال، وقد رضي الولي بذلك ولو على أساس خطأ له في تقدير الموقف.

٢ ـ لو حكم الحاكم بالجهاد واعتقد شخص بحرمته على أساس علمه بأن الخسارات التي تلحق المسلمين في هذه الظروف من الجهاد أكبر من المصالح، ولكنه رأى أنه بعد ان حكم بذلك ستقع هذه الخسارات ـ على أي حال ـ على أساس أن كثيراً من أفراد المجتمع غير العالمين بالخطأ سيطبقون حكمه، ومخالفة

البعض لا تقلل من الخسارة، بل قد تزيد الخسارة على أساس التفرقة والاختلاف اللذين سيقعان في المجتمع، إذن فقد انتفى موضوع الحرمة التي كان يعتقد بها هذا الشخص ونفذ الحكم بشأنه.

أما لو لم يكن الحاكم مغيراً لموضوع الحكم الإلزامي من وجوب أو حرمة، فلا يؤثر في تغيير وظيفة الفرد. ولا يختلف ذلك في الحكم الولايتي بين أن يفترض ذلك الحكم الذي خالفه الحاكم واقعياً أو ظاهرياً.

نعم، الحكم الكاشف لو تعارض مع ما يراه الفرد من حكم ظاهري الزامي ولم يعلم الفرد بخطئه أو خطأ مدركه، نفذ بشأنه إذا كان الحكم الظاهري ثابتاً بالأصل أو بالظن في مورد يجب اتباعه لولا الامارة. كما في موارد نقطع باهتمام الشارع بالحكم الواقعي بحيث لو لم تكن أمارة شرعية على تعيينه لابد من اتباع الظن فيه، فعندئذ يتقدم حكم الولي على الأصل أو على ذلك الظن، لكونه أمارة على الواقع، والامارات الشرعية تتقدم على الأصول أو على ظن من هذا القبيل. أما إذا كان الحكم الظاهري ثابتاً بأمارة شرعية أخرى فهنا يقع التعارض بين الأمارتين(١٣٧).

هذا، ومن أمثلة معارضة حكم الولي للحكم الظاهري الالزامي، ما لو حكم الحاكم بهلال شوال بينما يملك الفرد استصحاب شهر رمضان، فكان حكمه الظاهري وجوب الصوم وحرمة الافطار ولم يعلم بخطأ الحاكم في حكمه ولا في مدرك حكمه، فهنا يقدم حكم الحاكم على الوظيفة الظاهرية باعتباره امارة مقدمة على الاستصحاب، وهناك في خصوص مثال الهلال نص خاص دل على نفوذ حكم الحاكم، وقد مضى ذكره في الملحق العاشر.

الملحق رقم (١٢)

توجد عناوين كثيرة لها ايحاءات غريبة ينبغي تبديلها أو تبديل مفاهيمها عند المسلمين في استعمالاتهم، نشير منها إلى ما يلي:

١ ـ الوطن:

فمفهومه الغربي يستبطن حواجز الإقليم أو اللغة أو الدم أو العقد الاجتماعي أو أي تقسيم آخر مفتعل، أما الاسلام فيرى الأرض بسعتها العريضة ملكاً للدولة الاسلامية بلا أي قيد أو حد.

٢ ـ الاستعمار:

وهو يرتبط في مفهومه الغربي بمفهوم الوطن عندهم، فبعد فرض أوطان عديدة ـ وفقاً لحواجز الاقليم أو اللغة أو نحو ذلك ـ يفترض أن دولة أجنبية تستعمر دولة أخرى. أما الاسلام فيرى أن الأرض يجب أن تعيش تحت راية واحدة هي راية التوحيد، وان الكافر غاصب لأي رقعة من الدولة امتلكها ظاهراً، وان المعركة كفر واسلام؛ فلو استعملنا كلمة الاستعمار فلا أقل من ارادفها بمثل كلمة الكافر، بأن يقال "الاستعمار الكافر" كي تجرد بذلك عن ايحاءاتها الغربية.

٣ ـ الاستقلال:

وهذا ايضاً في مفهومه الغربي يرتبط بالوطن بما يستبطنه من معاني الحواجز والتحديدات، أما في استعمال المسلمين فينبغي أن يقصد به عدم رضوخ المسلمين لسيطرة الكفر وفقاً لقانون "ان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه".

٤ ـ الحرية:

فهذه الكلمة بمفهومها الغربي تستبطن انحرافات كثيرة عن الخط الاسلامي الصحيح؛

فالحرية الاقتصادية تشير إلى النظام الرأسمالي الاقتصادي، بينما الاسلام له نظام اقتصادي مستقل عن كل من النظامين الرأسمالي والاشتراكي.

والحرية الفردية ترمز إلى السماح للفرد بأي تصرف يحلو له ما لم يزاحم حرية الآخرين، أما عند الاسلام فلا حرية الا في اطار الحدود التي تفرضها السماء على تصرفات الانسان.

والحرية الفكرية لا مجال لها في العقائد عند الاسلام الا بمعنى أن العقيدة يستحيل حصولها بالاكراه، ولكن يجب على الإنسان التفتيش عن الأصول العقائدية الصحيحة ولا تترك له الحرية في الاهتمام بذلك وعدمه، ولو أدى فكره إلى عقيدة تخالف الاسلام لا تترك له الحرية في الإضلال ويحرم عن الحقوق الخاصة بالمسلمين.

والحرية السياسية بقدر ما ترتبط بالاستقلال عن دولة أخرى ترجع إلى العنوان السابق، وبقدر ما ترتبط بحرية الانتخاب والتصويت ترجع إلى أبحاثنا في الديموقراطية والشورى التي ذكرناها في هذا الكتاب بكل تفصيل.

٥ ـ حق تقرير المصير:

وهذا أيضاً راجع إلى الحرية. والواقع أن الاسلام يؤمن بأن حق تقرير المصير للفرد أو للمجتمع يكون أساساً بيد المولى الحقيقي للكون وخالقه، ألا وهو الإله العليم الحكيم، ولا يوجد للفرد أو المجتمع حق تقرير المصير الا ضمن الطريق الذي رسمته تعاليم السماء لمصير البشرية.

٦ ـ الجمهورية:

فهي بمفهومها الغربي تستبطن معاني الانتخاب لرئيس الدولة وغيره والتصويت والأخذ برأي الأكثرية وما إلى ذلك، من دون تقيد بما لم يقيد الانسان به نفسه، أما في الاسلام فرئيس الدولة عند حضور المعصوم هو المعصوم (ع) من دون أي انتخاب أو تصويت، وفي غيبته نرجع إلى نظام الشورى أو ولاية الفقيه حسب ما سبق من البحث عن ذلك مفصلاً.

وللفقيه أن يحكم ـ حينما يرى المصلحة في ذلك ـ بالانتخاب والتصويت والأخذ برأي الأكثرية في اطار أحكام الاسلام وتعاليم الكتاب والسنة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

تقارن سعيد

بودي أن أشير إلى أن من حسن الصدف ان اقترن الانتهاء من طبع هـذا الكتـاب بأيام تشكيل الحكومة الاسلامية في ايران بقيـادة قائـدها الأعظـم سـماحة آيـة الله العظمى الإمام الخميني (دام ظله) في شهر ربيع الأول سنة ١٣٩٩ الهجرية.

وقد عين الإمام الخميني في اليوم السابع من هذا الشهر المهندس مهدي بازركـان رئيساً لمجلس الوزراء الاسلامي الموقت وتقوضت في اليوم الثالث عشر مـن هـذا الشهر أركان الحكم الأمبراطوري المستبد المنحـرف رغـم احتمائـه بـأعتى القـوى العسكرية العالمية.

فقد أثبتت التجربة بذلك أن الارادة المؤمنة لشعب مـسلم لا تقـف أمامهـا أكبـر القوى المادية في العالم بما تمتلك من أسلحة وعتاد وتآمر.

وكان بدء استقرار الحكومة الاسلامية في ايران هو اليوم الرابع عشر من شهر ربيع الأول سنة ١٣٩٩ الهجرية.

اسأل الله تعالى أن يكون هذا بداية لانتشار المـد الاسـلامي (بـالمعنى الحقيقـي للكلمة) في سائر انحاء بلاد المسلمين.

كما وأسأله تعالى أن يقر عيوننا بنشر لواء الاسلام في العالم أجمع بقيـادة الإمـام صاحب الزمان ـ أرواحنا له الفداء ـ

"متى ترانا ونراك وقد نشرت لواء النصر ترى، أترانا نحف بك وأنت تـؤم المـلأ وقد ملأت الأرض عدلاً وأذقت اعداءك هواناً وعقاباً، وابرت العتاة وجحـدة الحـق وقطعت دابر المتكبرين واجتثثت أصـول الظـالمين، ونحـن نقـول: الحمـد لله رب العالمين".

الهوامش:

(١) سورة القصص: آية ٥.

(٢) هذه الناحية لا ترتبط بالمسألة الوجدانية وإنما تقوم على أساس (الالزام بما التزم به)، فان الحاكم إما أن يكون قد التزم بإقرار الملكيات الفردية على أساس من المباني العقلائية، أو على أساس شرعي خاص، فلابد له من مبرر عقلائي أو شرعي لتحديده من الملكية. هذا، ومن الواضح عدم وجود مباني عقلية في مسألة الملكية لأنها أمر اعتباري.

(٣) يقصد بذلك أنه كلما كثر عدد المواطنين ينبغي تركيز الحكومة في عدد أقل كي تكون أكثر قدرة على الحكم والادارة.

(٤) ص ١١٦ و ١١٧، وله بحث في الفصل الثامن (ص١٣٣ فصاعداً) حول بعض الأسباب الدخيلة في كون الشكل الملائم للحكم في البلد أي شكل من هذه الأشكال، وان كل شكل من أشكال الحكم لا يلائم جميع البلدان.

(٥) ص ١١٨و ١١٩.

(٦) وبهذا يبدو خطأ بعض الكتاب الاسلاميين الذين يؤكدون على الحكم الديموقراطي وينسبونه الى الاسلام غافلين عما في هذا المصطلح من الايحاء اللااسلامي، لأن الديموقراطية المصطلحة لا تعني مجرد انتخاب الهيئة التنفيذية من قبل الأمة ــ وهو ما قد يفترض قبوله اسلامياً ــ بل تعني حكم الناس أنفسهم. ومن البديهي ان الحاكم المطلق والمشرع الأساس في الاسلام هو الله سبحانه. نعم، هناك بعض (مناطق الفراغ) التي تركتها مرونة الاسلام ليملأها ولي الأمر ــ كما سيأتي ــ

والواقع ان هذا أحد عشرات الأمثلة التي تعبر عن تأثر كتّابنا الاسلاميين بالغرب دون وعي، فتجدهم بحسن نية يبحثون عما يمكن أن يربط ــ ولو بقليل صلة ــ بين الاسلام والحضارة الحديثة، فيمنحون الاسلام الصفة الغربية التي تحمل معها كل ايحاءاتها، غافلين عن أنهم يُفقدون الاسلام بهذا اصالته من حيث لا يشعرون.

(٧) في العقد الاجتماعي، ترجمة: ذوقان قرقوط ــ طبعة بيروت ص ١٧٣.

(٨) الاسلام ومبادئ نظام الحكم، للدكتور عبد الحميد متولي ص١٠٩.

(٩) في العقد الاجتماعي ص٩٧.

(١٠) راجع كتاب جان جاك روسو في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، ص٢٠٦ ـ ص ٢١٣، وقد نقلنا كلامه مع شيء من التلخيص.

(١١) سورة الأنفال الآية ٦٠.

(١٢) العقد الاجتماعي ص ٢٠٤.

(١٣) ص ٢٠٠ ـ ٢٠٣.

(١٤) يقصد به هنا ـ كما صرح في الهامش ـ الفيتو التوقيفي الـذي يترتـب فيـه على الاعتراض مجرد توقيف القرار لإعادة النظر فيه، بحيث لا يمكن صدور القانون إلا بعد الموافقة عليه من البرلمان بأغلبية خاصة تزيد عن الأغلبية العادية التي تصدر بها القرارات.

(١٥) إشارة الى أول كلامه الذي لم ننقله هنا.

(١٦) ذكر هنا في الهامش ما نصه:

لا يفوتنا هنا أن نشير الى ان من خصائص النظام النيابي في الديموقراطية الغربيـة الكلاسيكية أن لأعضاء البرلمان قسطاً مـن الاسـتقلال عـن النـاخبين فـي ممارسـة سلطتهم.. لأن النواب يعدون ممثلين للأمة (أي للمصالح العليا التـي تـضم الأجيـال القادمة) لا ممثلين لمجرد إرادة الناخبين الحاليين. ويترتـب علـى ذلـك أنـه لـيس للناخبين املاء ارادتهم على النواب ولا حق عزلهم.

(١٧) سورة يوسف الآية ٤٠.

(١٨) الشورى بين النظرية والتطبيق ص٦٧.

(١٩) على ان التخيير بين الأشكال الصالحة كـان أفـضل مـن الاهمـال المطلـق الموجب لتوسعة دائرة الحيرة. هذا إضافة الى أنه كان بالإمكان تخيير الأمة ككل بين الاشكال الصالحة دون تخيير الأفراد، فلو اختلفوا في الاختيار عوقبوا جميعاً.

(٢٠) سورة الأعراف الآية٩٦.

(٢١) سورة المائدة الآية٦٦.

(٢٢) نعم، قد يقال ـ بناءً على مبنى ولاية الفقيه ـ ان دليل الشورى وان لم يبين بنود نظام الشورى وقوانينه ولكن قد عين الاسلام من يرجع إليه في تحديد تلك النظم والبنود وهو الفقيه، فمقتضى الجمع بين دليل الشورى ودليل ولاية الفقيه أن تؤسس الدولة على أساس الشورى مع تعيين نظم الشورى وقوانينها عن طريق اتباع فقيه الوقت في ذلك.

والجواب: ان الاشكال في دليل الشورى بعدم تعيين نظمها وقوانينها لو كان مجرد اشكال عقلي لأمكن دفعه بهذا البيان، ولكن الواقع أن وضوح احتياج مبدأ الشورى الى فرض نظم وقوانين يجعل العرف آبياً عن حمل مثل قوله: ﴿أمرهم شورى بينهم﴾ على معنى الولاية للشورى. وبما أن دليل ولاية الفقيه بإطلاقه يرفض ولاية الشورى فلا يكون مبرراً عرفياً لتقبل حمل دليل الشورى (لو كان مفاده خاصاً بعصر جعل ولاية الفقيه) على معنى ولاية الشورى.

(٢٣) نهج البلاغة، الكتاب السادس، من باب المختار من كتب مولانا أمير المؤمنين علي (ع) وفق ما جمعه الشريف الرضي "ره".

(٢٤) ص٢٩ حسب طبعة قم.

(٢٥) وقعة صفين ص٥٨.

(٢٦) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٢.

(٢٧) وتلحق بها أيضاً روايات حرمة مفارقة الجماعة الواردة عن الأئمة (ع) الظاهرة في ارادة تحريم مفارقة جماعة المسلمين الساحقة المتبعة لخليفة الوقت الذي كان ـ في منطق الأئمة (ع) ـ غاصباً، من قبيل ما في الكافي عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن أبي فضال عن أبي جميلة عن محمد الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال: من فارق جماعة المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه. وبنفس السند عن أبي عبد الله (ع) قال: من فارق جماعة المسلمين ونكث صفقة الامام (الابهام خ ل) جاء الى الله تعالى أجذم (اصول الكافي ٤٠٥/١، بحار

الانوار ٧٢/٢٧). فأمثال هذه محمولة على التقية؛ بمعنى التقية في الصدور، أو بمعنى الأمر بمداراة الجماعة تقية.

(٢٨) نهج البلاغة، الخطبة الثالثة.

(٢٩) سورة آل عمران الآية ١٥٩.

(٣٠) سورة الشورى الآيات ٣٦ ـ ٣٩.

(٣١) الوسائل ج ٨ باب ٩ من ابواب احكام العشرة من كتاب الحج ص ٤٠٩ بحسب طبعة بيروت.

(٣٢) الوسائل ج٨ الباب ٢١ من أبواب احكام العشرة ج١ ص٤٢٤.

(٣٣) نفس المصدر السابق ج٢و٣ ص٤٢٤.

(٣٤) الوسائل ج٨ الباب ٢١ من أبواب احكام العشرة ج٤ ص ٤٢٤.

(٣٥) نفس المصدر ج١ ص٤٢٨.

(٣٦) نفس المصدر ج٤ ص٤٢٨.

(٣٧) نفس المصدر السابق ونفس الباب ج٥ ص ٤٢٨.

(٣٨) نفس المصدر الباب ٢٢ ج٥و٦ ص ٤٢٦.

(٣٩) نفس المصدر الباب٢٥ من تلك الابواب ج٢ ص٤٢٩.

(٤٠) ص٢٧ ـ ٣٠.

(٤١) الولاية ـ كما سيتضح ان شاء الله في بحثنا عن ولاية الفقيه ـ لها مجال واسع في الالزام بغير ما هو لازم بالعنوان الأولي، وأما في تجويز ما هو غير جائز فلا مجال لها إلا بأحد شكلين:

الأول: أن يكون عدم الجواز ثابتاً بأصل من الأصول العملية التي بحثت في علم الأصول أو بالظن في مورد لم يكن محيص عن أتباعه عند عدم الامارة الشرعية، وهنا يقدم حكم ولي الامر اذا شكل امارة تتقدم على الأصل أو على ذلك الظن.

الثاني: أن تكون الولاية قد أعملت في موضوع الحكم الإلزامي، فتؤثر في تبديل الحكم الى الترخيص بتبدل الموضوع. كما لو أجبر الولي شخصاً ما بحق على بيع

ماله، فيجوز للمشتري شراؤه رغم أن شراء المال بغير رضا البائع غير جائز في الحالات الاعتيادية. فالولاية هنا أعملت في موضوع الحكم الالزامي بعدم الشراء والتصرف وبطلانه، حيث ان موضوع الحكم بعدم جواز الشراء والتصرف وبطلانه هو عدم توفر أحد الامرين ـ وهما "رضا البائع، وكون الإكراه بحق ومن قبل ولي الإكراه" ـ أما وقد تحقق الإكراه بحق ومن قبل وليه فلا مانع من الصحة. وبكلمة أخرى: أن رضا الولي في باب البيع يقوم مقام رضا صاحب المال. هذا، وأما إعمال الولاية مباشرة في تبديل الحكم الالزامي الواقعي الى الترخيص في المخالفة فغير صحيح.

(٤٢) ولو في خصوص ما اذا كان الحكم كاشفاً ـ حسب المصطلح الذي سوف نذكره في بحثنا عن ولاية الفقيه ـ والا فلا يمكنه رفع الالزام الا بتبديل الموضوع.

(٤٣) سورة الاحزاب الآية٣٦.

(٤٤) فان هذا من سنخ اباء بعض الأدلة عن التخصيص حسب مصطلح علماء أصول الفقه.

(٤٥) أي إن هذا المقدار كاف لرفع مثل محذور الاباء عن التخصيص، وعليه فهو القدر المتيقن ثبوته للأمة.

(٤٦) وكذا ما الحقناه به في الهامش.

(٤٧) اشارة الى إمكان رفض هذه الدلالة بجعلها رواية مرشدة الى القاعدة العقلائية التي تحكم بحسن التشاور في الأمور للاستضاءة بآراء الاخرين، وهذه القاعدة يختلف ملاكها ـ من حيث اللزوم والاستحباب ـ من مورد الى مورد، بل قد يكون الأمر في نظر الشخص واضحاً كل الوضوح بحيث لا يرى مورداً للمشورة فيه.

(٤٨) ولعل هناك من يقول: ان قرينة التقابل في الرواية بين عبارة "أموركم شورى بينكم" وعبارة "اموركم الى نسائكم" تقتضي شمول الجملة الاولى للقضايا الشخصية كما تشمل الجملة الثانية لها، ذلك لأن الضمير في قوله "أموركم الى نسائكم" راجع الى الرجال بقرينة ذكر النساء، فهي اذن تتعرض لتدخل النساء في أمور الرجال

الشخصية وتوجيههم وتحبذ اختصاص مشورة الرجال بالرجال وعدم تدخل النساء في تلك الأمور.

ولكن قد يرد عليه بأن قوله (ص): "أموركم شورى بينكم" يحتمل أن يقصد منه الأمور العامة لمجموع المسلمين بما فيهم الرجال والنساء، ويراد منه تدخل النساء في الشؤون العامة.

ولربما قيل بهذا الصدد انه اذا كنا نتردد في المقصود من قوله "أموركم الى نسائكم"، هل هو ناظر الى الشؤون الخاصة أو العامة، اذن نحتمل كون هذا المقطع قرينة على شمول المقطع الأول للأمور الشخصية لأن القرينة على الفرض الأول ثابتة. ومع هذا الاحتمال يصبح المقطع الأول مجملاً مبهماً لا يمكن أن يستفيد المقصود منه.

كما أنه قد يؤيد شمول الرواية للقضايا الشخصية مجيء التعبير بصيغة الجمع "أموركم"، ومقابلة الجمع بالجمع تعني التقسيم والتوزيع، فأمر هذا وأمر ذاك وأمر ذلك.

(٤٩) تفسير المنار ج٤ ص٢٠٥.

(٥٠) أي أنه متى ما حذف متعلق العزم من دون قرينة على تعيين المحذوف كان ظاهره عرفاً ان متعلقه هو رأي نفس العازم.

(٥١) يقول الأصوليون: ان خروج المورد من العام مستهجن عرفاً.

(٥٢) راجع الملحق رقم (١).

(٥٣) راجع الملحق رقم (٢).

(٥٤) سورة آل عمران الآية ١٠٤.

(٥٥) لمحمد رشيد رضا نقلاً عن الشيخ محمد عبده ج٤ ص ٤٥.

(٥٦) لقحطان عبد الرحمن الدوري ص٢٦.

(٥٧) سورة الاحزاب، الآية٦.

(٥٨) راجع بهذا الصدد البحث القيم الرائع ـ على اختصاره ـ لسيدي الاستاذ سماحة آية الله العظمى السيد الصدر (ره) حول الولاية.

(٥٩) بمناسبات الحكم والموضوع؛ أي بملاحظة نوعية الحكم وتناسبها عرفاً مع الموضوع والمحكوم عليه.

(٦٠) يقصد سماحته بهذه الكلمة الملكية الدستورية.

(٦١) كتاب البيع للامام الخميني ٤٦١/٢ ـ ٤٦٧.

(٦٢) أصول الكافي ج١ باب الرد الى الكتاب والسنة ج٤ ص٥٩.

(٦٣) أصول الكافي ج٢ باب الطاعة والتقوى ج٢ ص٧٤.

(٦٤) كتاب البيع للامام الخميني ٤٦١/٢.

(٦٥) راجع الوسائل ج١٨ الباب ٨ من أبواب صفات القاضي. وكذلك مستدرك الوسائل الباب٨ من أبواب صفات القاضي.

(٦٧) أصول الكافي ج١ ص٤٦.

(٦٨) أصول الكافي ج١ ص٣٨.

(٦٩) مستدرك الوسائل الباب ١١ من أبواب صفات القاضي.

(٧٠) وقد يناقش في دلالة الرواية الأخيرة بأن لفظ الحكام وقع محمولاً لا موضوعاً، ولا يجري الاطلاق الموجب للسريان في المحمول.

وقد يجاب عنه بأنه حينما لا يوجد قدر متيقن عند التخاطب، ولا يعقل الاطلاق البدلي ويدور الأمر بين الاطلاق الشمولي والاهمال، وتكون القضية قضية مبيّنة للحكم دون مجرد الأخبار، يفهم العرف من ذلك الاطلاق.

وقد يرد ذلك بأن القدر المتيقن هو الولاية في التطبيق، كاجراء الحدود والحكم لصالح من يكون ذا حق في المرافعة، دون الولاية في دائرة أوسع تشمل الالزام بما ليس ملزماً به بالعنوان الأولى.

وقد يناقش في كون هذا قدراً متيقناً في مقام التخاطب.

(٧١) هذا السند ضعيف بمحمد بن الحسن بن شمون.

(٧٢) الوسائل ج١٨ الباب١ من أبواب صفات القاضي ج٤ ص٤ وب١١ من تلك الأبواب ج١ ص٩٩.

(٧٣) وعمر بن حنظلة لم يرد في كلمات علماء الرجال توثيقه، ولكن وردت في بعض الأحاديث التامة سنداً رواية صفوان عنه، وصفوان أحد الثلاثة الذين شهد الشيخ الطوسي (ره) بأنهم لا يروون الا عن ثقة. وهم: صفوان بن يحيى البجلي، ومحمد بن أبي عمير الأزدي، وأحمد بن محمد بن أبي بصير البزنطي.

وقد ورد حديث بسند تام إلى يزيد بن خليفة (الذي روى عنه صفوان أيضاً) قال: قلت لأبي عبد الله (ع): ان عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت. فقال أبو عبد الله (ع) :إذن لا يكذب علينا. (الوسائل ج٣ ٩٧ وج١٨ ٥٩).

(٧٤) والتحقيق بشكل أوسع في المقام هو: أن التمسك باطلاق جملة "جعلته حاكماً" إن كان بمعنى التمسك باطلاق كلمة "حاكماً" ورد عليه ما مضى من عدم جريان الاطلاق بالمعنى المفيد للشمول في المحمول، وإن كان بمعنى التمسك باطلاق المتعلق المحذوف لكلمة "حاكماً" أي "جعلته حاكماً في كل شيء" ورد عليه أن اطلاق الكلمة إنما يستطيع أن يمنح للكلمة شمولها بعد تعينها لا أن يعين هو الكلمة المحذوفة. وان كان بمعنى استفادة الاطلاق من نفس حذف المتعلق، ورد عليه ما حققناه في علم الأصول من أن حذف المتعلق عندنا إنما يكون قرينة على الاطلاق عند عدم وجود القدر المتيقن عند الخطاب، والقدر المتيقن هنا موجود بلحاظ مورد الحديث، وهو موارد فصل الخصومة والقضاء.

(٧٥) بصفته مرجعاً للمترافعين.

(٧٦) راجع الملحق رقم (٣).

(٧٧) الوسائل ج١٨ الباب١١ من أبواب صفات القاضي ج٩ ص١٠١. وكتاب اكمال الدين واتمام النعمة الباب٤٥ التوقيعات، التوقيع الرابع ص٤٨٤ ط دار الكتب الاسلامية بطهران. وكتاب "الغيبة" للطوسي (ره) ص١٧٧ ط. مطبعة النعمان في النجف الأشرف.

(٧٨) الظاهر أن أحدهم المفيد (ره)، فإن الشيخ يروي جميع كتب وروايات جعفر بن محمد بن قولويه وأبي غالب الزراري عن جماعة، أحدهم المفيد.

(٧٩) عرفت أنهم جعفر بن محمد بن قولويه وأبو غالب الزراري وغيرهما.

وجاء في موضع آخر من كتاب "الغيبة" ص٢٢٠ ذكرسند الحديث من دون ذكر متنه وفيه، بدلاً عن كلمة :"وغيرهما" كلمة: "وأبي محمد التلعكبري". هذا وكل هؤلاء الثلاثة ثقات اجلاء.

(٨٠) راجع الملحق رقم (٤).

(٨١) راجع الملحق رقم (٥).

(٨٢) أصول الكافي ج١، باب في تسمية من رآه (ع) ج١ ص٣٣٠، ومحل الشاهد من الرواية مذكور أيضاً في الوسائل ج١٨ الباب١١ من أبواب صفات القاضي ج٤ ص١٠٠.

(٨٣) راجع الملحق رقم (٦).

(٨٤) سورة النساء (٤) الآية٥٩.

(٨٥) راجع الملحق رقم (٧).

(٨٦) وقد قال علماء الأصول: ان دليل الحكم لا يضمن صدق موضوع نفسه.

(٨٧) أما لو كان مدركنا للولاية العامة هو مقبولة عمر بن حنظلة فاشتراط الفقاهة أيضاً واضح؛ إذ قد جاء في نص الحديث: "ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا..." وهذا صريح في شرط الفقاهة.

وهل يكفي لنفوذ الحكم التجزي في الاجتهاد أو لابد من الوصول إلى مرتبة الاجتهاد المطلق : راجع بهذا الصدد الملحق رقم (٨).

(٨٨) فلو فرضت تمامية اطلاق ينفي شرط الوثاقة كانت هذه الرواية مقيدة لذلك الاطلاق، ولو فرض التعارض والتساقط رجعنا فيما عدا القدر المتيقن إلى الأصل، والأصل يقتضي عدم الولاية الا ما خرج بالدليل، والمقدار المتيقن هو الثقة الكفوء.

(٨٩) أصول الكافي ج١، باب ما يجب من حق الإمام على الرعية وحق الرعية على الإمام ج٨ ص٤٠٧. وفي سند صالح بن السندي، ولم تثبت وثاقته إلا على مبنى السيد الخوئي حفظه الله، وهو يرى وثاقة كل ما جاء في أسانيد كامل الزيارات، فإن هذا الشخص قد ورد في كامل الزيارات الباب٤٧ فيما يكره اتخاذه لزيارة الحسين بن علي (ع)، الحديث٢.

(٩٠) فيمكن استفادة اشتراط العدالة في ولي الأمر النائب للإمام (ع) تارة بدعوى القطع بالأولية من امام صلاة الجماعة، وأخرى بدعوى الدلالة الالتزامية العرفية لرواية اشتراط العدالة في امام صلاة الجماعة، وثالثة بأن عرفاً متشرعياً وجد من خلال روايات اشتراط العدالة في امام الجماعة وغيره حينما ترد عليه نصوص تعيين الإمام (ع) للرواة والفقهاء كنواب له لا ينعقد لكلام من هذا القبيل عند عرف من هذا القبيل اطلاق لغير العادل، فيبقى غير العادل تحت أصالة عدم الولاية والنيابة.

(٩١) سورة الزخرف: الآية١٨.

(٩٢) وببعض هذه البيانات أيضاً، مما يوجب على الأقل احتمال الانصراف، قد يمكن اثبات اشتراط طهارة المولد، وببعضها أو مثلها يمكن اثبات اشتراط البلوغ.

(٩٣) الوسائل ج١٨ الباب١ من أبواب صفات القاضي ج٥ ص٤.

(٩٤) قيد الغلبة اشارة إلى أن الحكم أحياناً لا يكشف عن ملاك في خصوص متعلقة، بل يكون من باب ترجيح أحد الطرفين بلا مرجح، لمجرد ضرورة اتخاذ موقف موحد محدد، ففي هذا الفرض لا تتم النكتة التي شرحناها لتقديم رأي الاعلم.

(٩٥) صحيح أن رواية أحمد بن اسحاق عللت وجوب اطاعة العمري وابنه بوثاقتهما لا بالوثوق بحكمهما، ولكن العرف يفهم بالمناسبات أن وثاقة الحاكم أخذت كطريق إلى درجة من الوثوق النوعي بحكمه وبرصانة ما يتخذه الحاكم من مواقف، كما أن الدليل غير المقيد بالوثوق أيضاً ينصرف عرفاً بالمناسبات إلى فرض وثوق نوعي من هذا القبيل، ورأي الاعلم المعارض برأي الأعلم لا يوثق به نوعاً.

(٩٦) سورة المائدة: الآية ١.

(٩٧) الوسائل ج١٢ ب٦ من أبواب الخيار ج٢ ص٣٥٣.

(٩٨) سبق أن الحرمة هنا إما أن تكون بمعنى الحرمة الظاهرية أو تكون على موضوع ينتفي بتدخل الحاكم فيه.

(٩٩) البحار، ج٢٧ ب٣ من كتاب الإمامة ج٤ ص٦٨ نقلاً عن الخصال.

(١٠٠) البحار، ج٢ ب٣٣ من كتاب العلم ج٢٥ ص٢٦٦.

(١٠١) أصول الكافي ج١ باب ما أمر النبي (ص) بالنصيحة لأئمة المسلمين واللزوم لجماعتهم ومن هم؟ ج٥ ص٤٠٥.

(١٠٢) راجع البحارج٢٧ ب٣ من كتاب الامامة ج٩ص٧٢.

(١٠٣) البحارج٢ ب ٣٣ من كتاب العلم ج٢٨ ص٢٦٧.

(١٠٤) البحار ج٢٧ ب٣ من كتاب الامامة ج١ ص٦٧.

(١٠٥) البحارج٢ ب٣٣ من كتاب العلم ج٢١ ص٢٦٥.

(١٠٦) البحارج٢ ب٣٣ من كتاب العلم ج٢٢ ص ٢٦٦.

(١٠٧) البحار ج٢ ب٣٣ من كتاب العلم ج٢٣ ص ٢٦٦.

(١٠٨) سورة الممتحنة: الآية: ١٢.

(١٠٩) سورة الفتح: الآيات: ١٠ ـ ١٩.

(١١٠) راجع الملحق رقم (٩).

(١١١) خصوصاً وان الاطلاق في أدلة ولاية الفقيه لم يكن بمحض مقدمات الحكمة، فالأمر بالاطاعة في الآية الكريمة ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾، ورواية أحمد بن اسحاق "فاسمع لهما وأطعهما" إنما يدل على اطلاق وجوب الاطاعة لكل ألوان الحكم الصادر منه بملاك حذف المتعلق عند عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب، بينما القدر المتيقن في مورد البحث إنما هو في حدود ملء نقص المولّى عليه وجبران قصوره. وقوله في التوقيع "فإنهم حجتي عليكم" إنما

دل على الاطلاق بمناسبة ظاهر حال الإمام (ع) وغيابه ـ كما سبق بيانه منا ـ وتلك المناسبة لا تقتضي أكثر من ذلك.

(١١٢) التوقيع الشريف: "فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا". والرجوع في كل شيء بحسبه؛ فالرجوع إليهم في أوامرهم يكون بالالتزام بها وامتثالها، والرجوع إليهم في أموال القاصرين عبارة عن تنفيذ تصرفاتهم أو التصرف الحاصل برأيهم فيها، أما اطلاق الأمر بالطاعة في الآية الكريمة ورواية أحمد بن اسحاق فقد يقال: انه لا يشمل غير امتثال الأمر فهو لا يدل على أنه يجوز للفقيه أو لولي الأمر أن يتصرف في أموال القاصرين أو على نفوذ التصرف الصادر برأيه.

ولكن العرف حينما يجمع بين دليل حق طاعة الأمر لشخص وأصل ضرورة وجود ولي للقاصر في أمواله، يفهم ثبوت حق التصرف له فيها بعنوان الولاية. فهذا التشكيك في الاطلاق تشكيك عقلي وليس عرفياً.

(١١٣) والظاهر كفاية مراعاة عدم الضرر (وأقصد بالضرر ما يشمل فوات المصلحة)، فإن المفهوم عرفاً من الولاية ـ كما قلنا ـ هو ما يجعل المولّى عليه كأنه غير قاصر وكأنه ملئ نقصه، والإنسان غير القاصر لا يشترط في فعله المصلحة والرجحان على الترك؛ فلو أقدم على الفعل ـ لأي دافع نفسي ـ ولم يكن تركه أفضل لم يكن عمله سفيهاً أو على خلاف موازين المصلحة والمفسدة، رغم أننا نفرض أن الفعل أيضاً لم يكن ذا مصلحة عقلانية.

وأما ما جاء بشأن اليتيم من قوله تعالى: ﴿ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي أحسن﴾. (سورة الأنعام:١٥٢) فلعله ـ بمناسبات الحكم والموضوع ـ يعطي معنى لا ينافي ما ذكرناه، لأن النكتة الارتكازية لجعل هذا الحكم هي لحاظ مصلحة اليتيم وحاله، وواضح أن لا مصلحة بلحاظ حال اليتيم في تحريم العمل حينما يساوي تركه، فلو كان دليل الولاية مطلقاً من هذه الناحية لم يمكن تخصيصه بالآية.

(١١٤) أما اطلاق التوقيع الشريف فواضح، لما مضى من أن الرجوع في كل أمر بحسبه. وأما اطلاق آية اطاعة اولي الأمر ورواية أحمد بن اسحاق الآمر بالطاعة

فتأتي هنا الشبهة التي مضت في المورد الأول، فيقال انهما إنما دلّتا على وجوب امتثال الأوامر، ولم تدلاّ على حق الأجبار بالقوة واجراء الحد والتعزير. والجواب نفس الجواب، حيث قال: ان العرف حينما يجمع بين دليل حق الطاعة لشخص وأصل ضرورة قانون الاجبار والحد والتعزير في الاسلام، يفهم من ذلك اطلاق الولاية، فالتشكيك في هذا الاطلاق عقلي وليس عرفياً.

(١١٥) راجع الملحق رقم (١٠).

(١١٦) ولا يشترط في هذا القسم عدم ثبوت الالزام شرعاً قبل الحكم، فقد يكون الالزام به شرعاً ثابتاً قبل الحكم ولكن الحاكم يهدف إلى الالزام به حتى على تقدير عدم ثبوت الالزام قبل حكمه (وإن كان هذا التقدير خلاف الواقع)، وقد يهدف الحاكم الحكم بكلا المعنيين الكاشف والولايتي.

(١١٧) ومن هنا يستظهر العرف أن حجية هذا القسم من الحكم هي من سنخ الأحكام الظاهرية.

بخلاف القسم الثاني من الحكم، وهو الحكم الولايتي.

هذا، ومقتضى ما ذكرناه سقوط هذا القسم من الحكم عن الحجية عند العلم بخطأ مدركه أيضاً ولو لم يعلم بخطأ نفس الحكم، كما لو علمنا أن الحاكم بالهلال استند إلى بينة غير تامة ولكن احتملنا مطابقة الحكم للواقع صدفة. فهذا الحكم يكون ساقطاً عن الحجية لفقدانه للامارية على الواقع. نعم لو كنا نستظهر كون حجية هذا القسم حكماً ظاهرياً من دون أن نستظهر كونها بنكتة الامارية على الواقع، تم التفصيل بين فرض العلم بخطأ الحكم والعلم بخطأ مدركه، فيسقط عن الحجية في الأول ككل حكم ظاهري علم بخطئه، ولا يسقط في الثاني. ولكن الواقع أنه لولا استظهار كون الحجية بنكتة ما في الحكم من امارية على الواقع وكشف عنه لم تكن هناك نكتة لحمل هذه الحجية على كونها حكماً ظاهرياً.

أما فرض كون أماريّته نوعية بدرجة لا تنافي حتى فرض العلم بالخلاف أو بخطأ المدرك فليس عرفياً.

(١١٨) وبتعبير آخر: أن حجية هذا الحكم حكم واقعي وليست حكماً ظاهرياً يعقل مخالفته للواقع.

(١١٩) راجع الملحق رقم (١١).

(١٢٠) بل وأحياناً حتى على ما دون هذا المستوى؛ فمثلاً تعدد الزوجات قد يختلف في مدى مطابقته للمصالح من زمن حربي يقتل فيه الرجال إلى زمان آخر.

(١٢١) راجع الملحق رقم (١٢).

(١٢٢) والواقع أن النظام المالي للحكومة الاسلامية بحاجة إلى دراسة مستقلة مفصلة، ومن أمنياتي أن يوفقني الله تعالى لدراسته في فرصة مقبلة ـ ان شاء الله تعالى ـ

(١٢٣) الوسائل ج١٨ الباب١١ من أبواب صفات القاضي ج٦ص١٠٠.

(١٢٤) الوسائل ج١٨ الباب١ من أبواب صفات القاضي ج٥ ص٤.

(١٢٥) الوسائل ج١٨ الباب٣ من أبواب صفات القاضي ج٣ ص٧.

(١٢٦) ج١ ص٥٠٧.

(١٢٧) اكمال الدين وأتمام النعمة ص٤٨٥.

(١٢٨) ج٣ ص٧٣.

(١٢٩) الغيبة للشيخ الطوسي ص٢٥٧ ط مطبعة النعمان في النجف الأشرف.

(١٣٠) الغيبة للشيخ الطوسي ص٢٥٧ـ٢٥٨.

(١٣١) من هنا إلى آخر السند كلهم معتبرون؛ يبقى أننا لا نعرف الجماعة الذين يروي الشيخ (ره) بواسطتهم عن هارون بن موسى، ولكن الظاهر أن نقل الشيخ عن جماعة عن هارون يورث الاطمئنان بصدور الحديث عن هارون، وعدم وجود تساهل في النقل. خصوصاً ان المظنون أن هذه الرواية أخذها الشيخ من أصل أو كتاب لهارون لا شفهاً، حيث ان الشيخ (ره) يقول في ترجمة هارون "روى جميع الأصول والمصنفات... أخبرنا عنه جماعة من أصحابنا".

كما أن المظنون هو أن أحد الجماعة الناقلين للشيخ عن هارون هو المفيد رحمه الله؛ بيان ذلك: أن الجماعة الذين نقلوا للشيخ عن جعفر بن محمد بن قولويه، هم ـ بتصريح الشيخ ـ عبارة عن (المفيد، والحسين بن عبيد الله، وأحمد بن عبدون وغيرهم) وعين التعبير ذكره الشيخ عن الجماعة الذين نقلوا له عن أبي غالب الزراري، وقد مضى هنا قبل هذه الرواية توقيع اسحاق بن يعقوب، نقله الشيخ عن ابن قولويه وأبي غالب الزراري وهارون بن موسى، نقله عنهم جميعاً في عرض واحد بواسطة جماعة.

إذن كان الجماعة الناقلون عن ابن قولويه والزراري عين الجماعة الناقلين عن هارون، وقد عرفت ان كل روايات ابن قولويه والزراري واصلة إلى الشيخ عن طريق جماعة، منهم المفيد.

(١٣٢) الغيبة للشيخ الطوسي (ره) (فصل في ذكر طرف من أخبار السفراء، فأما السفراء الممدوحون..) ص٢١٥.

(١٣٣) أصول الكافي ج١ باب فرض طاعة الأئمة ج٧ ص١٨٧.

(١٣٤) أصول الكافي ج١ باب فرض طاعة الأئمة ج١٦ ص١٨٩، وأما الآية الشريفة أعني آية: ﴿إنما وليكم الله ورسوله﴾ فهي في سورة المائدة: الآية ٥٥.

(١٣٥) أصول الكافي ج١ باب ما نص الله عز وجل ورسوله على الأئمة ج١ ص٢٨٦.

(١٣٦) الوسائل ج٥ ب٩ من أبواب صلاة العيد ج١ص١٠٤، وج٧ ب٦ من أبواب أحكام شهر رمضان ج١ص١٩٩.

(١٣٧) بإمكان أحد أن يقول بتقدم حكم الحاكم في هذه الصورة أيضاً، بدعوى أن ظاهر دليل مرجعية المولى ـ بمناسبات الحكم والموضوع ـ أن الشريعة الإسلامية أرادته فيصلاً للأمور، وأن يكون حكمه مقدّماً على سائر الامارات المعارضة له. ولكننا لم نتبنَّ هذا الاستظهار.

محتويات الكتاب